Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Coblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock, Kaltenbaeck in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, Prof. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Prof. G. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Rideggen, Director Soekeland in Coesfeld, Dompredіger Em. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, D. Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun, D. Scholz und

D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Neunzehntes Heft.

Köln, 1836.

Druck und Verlag von M. DuMont-Schauberg.

Wien, in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite

I. Einleitung in die empirische Psychologie. Von Professor Esser in Münster 1

II. Kritische Erörterung über V. 6. im Briefe Pauli an die Römer. Von Professor Franz Ritter in Bonn 46

III. Beantwortung der Frage: Widersprechen die ewigen Strafen der Güte Gottes? und Entwickelung der Begriffe von Strafe und Lohn. Ein Beitrag zur speculativen Theologie, von J. M. Jansen in Deutz 58

IV. Ueber das Lesen der Bibel in der Landessprache 108

B. Recensionen.

I. Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. J. habebat J. Perrone. Vol. II. 120

II. Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Von D. F. Ch. Baur. (Schluß.) 137

III. Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch von D. C. Fr. Schnitzer 150

Seite

IV. Censure de 56 propositions extraites de divers écrits de M. De La Mennais et de ses disciples, par plusieurs évêques de France, et Lettre des mêmes évêques au souverain Pontife Grégoire XVI, le tout précédé d'une préface où l'on donne une notice historique de cette censure, et suivi des pièces justificatives . . 177

V. Grundriß der Liturgik der christkatholischen Religion von F. X. Schmid. 206

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 208

Einleitung in die empirische Psychologie. Von Professor Esser in Münster.

I. Begriff der empirischen Psychologie.

1. Begriff der Psychologie überhaupt.

§. 1. Der Begriff der empirischen Psychologie ist, wie von selbst einleuchtet, ein zusammengesetzter Begriff, und zwar ist er zusammengesetzt aus dem Begriffe Psychologie und aus dem Begriffe empirisch. Von dem Begriffe Psychologie muß also hier ausgegangen werden. Unter Psychologie überhaupt verstehen wir, der Etymologie des Wortes und dem Sprachgebrauche gemäß, eine Lehre von der (menschlichen) Seele, oder ausführlicher: eine Lehre von dem innern geistigen Thätigkeitsprincip im Menschen, welches wir, im Gegensatze zu unserm Körper, unsere Seele, unser Ich, auch wohl unsern Geist oder unser Gemüth zu nennen pflegen. Das innere Thätigkeitsprincip im Menschen, das Ich oder die Seele, ist also der eigentliche, und zwar der einzige, Gegenstand der hier anzustellenden Untersuchung. Das menschliche Individuum ist aber nicht allein geistiger, sondern es ist überdies auch körperlicher Natur; der Mensch ist in Einem und demselben Individuum Geist und Körper zugleich. Die Psychologie ist also zwar eine Lehre von dem Menschen, aber nicht eine Lehre von dem ganzen Menschen, sondern nur von einem Theile des Menschen, nämlich bloß eine Lehre von dem menschlichen Geiste und nicht auch eine Lehre von dem menschlichen Körper, oder, w. d. i., sie ist eine Lehre von dem Menschen, in so fern dieser etwas bloß Inneres und nicht etwas bloß Aeußeres ist. Die Lehre von der menschlichen Seele heißt Seelenlehre (Psychologie), und die Lehre von dem menschlichen Körper heißt Körperlehre; beide zusammen genommen machen die Menschen-

kunde (Anthropologie) aus. Die Körperlehre hat man in der neuesten Zeit sehr oft die physische, die Seelenlehre hingegen die psychische Anthropologie genannt. Doch würde man die Körperlehre richtiger somatische Anthropologie nennen, weil ja das geistige Leben eben so gut, wie das körperliche, der Natur oder der Physis angehört und die Psychologie im Grunde nichts Anderes ist, als ein Theil der Naturwissenschaft. Am besten ist es, wenn man dergleichen technische Bezeichnungen, da sie weder nothwendig noch nützlich sind, ganz fallen läßt und die Sache selbst mit ihren gewöhnlichen, aus dem Sprachgebrauche hinlänglich bekannten, Benennungen bezeichnet. Bei der Eintheilung der Anthropologie in Körperlehre und in Seelenlehre ist zur Verhütung einer möglichen Einwendung gegen ihre Richtigkeit zu bemerken, daß hier Körper und Seele nur in der ganz gewöhnlichen Ansicht genommen werden, nach welcher von zweien durchaus verschiedenen Erscheinungen, als z. B. sind Athmen und Denken, Hungern und Wollen, auf zwei durchaus verschiedene, wenn auch vielleicht in einer höhern Einheit verbundene, Principien oder Elemente der menschlichen Individualität geschlossen wird. „Die Thatsache nämlich, worauf diese Trennung beruht," sagt richtig Schmid (Metaph. der innern Natur, S. 2) „ist nur eine subjective, daß wir nämlich beide (Körper und Geist) nach verschiedenen Erkenntnißweisen erkennen, daß sie uns nach ursprünglich verschiedenen subjectiven Bedingungen und Gesetzen erscheinen, nicht, daß sie objectiv verschieden sind." Nach dem Körper nimmt der Mensch einen Raum ein und fällt unter die äußern Sinne; d. h.: was an ihm ist und vorgeht, kann an sich nicht allein er selbst, sondern auch jeder Andere wahrnehmen. Nach seiner Seele hingegen ist der Mensch ein Substrat von Erscheinungen des innern Sinnes, die nicht im Raume, sondern nur in der Zeit, entweder als zugleich seiend oder auf einander folgend, gegeben sind, und welche Erscheinungen nur von dem, in welchem sie sind, und von keinem Andern wahr-

genommen, höchstens von einem Andern aus gewissen äußern Zeichen erschlossen und gemuthmaßt werden können. Schon deßhalb sind wir nicht befugt, unsere Seele uns als einen raumerfüllenden Gegenstand, d. i. als Materie, zu denken. Somit beruhet denn, wie gesagt, jene Trennung nur auf der Verschiedenheit der Erscheinungsweisen, die aus den verschiedenen sinnlichen Erkenntnißweisen hervorgehen, und es ist gar nicht unmöglich, daß diese Trennung für die höhere Speculation ganz verschwinde oder doch nur als ein nothdürftiges Hülfsmittel des die Verallgemeinerung unserer Begriffe schauenden Verstandes befunden werde. An dem Menschen bemerken wir aber nicht bloß Körper und Seele, sondern auch eine Gemeinschaft oder Wechselwirkung unter ihnen. Veränderungen in dem Körper, z. B. rascher Blutumlauf, übermäßige Hitze, bringen auch in der Seele analoge Veränderungen hervor; eben so gehen Wünsche oder Entschließungen der Seele leicht in körperliche Bewegungen über, durch welche sie ins Werk gesetzt werden sollen. Diesem gemäß würde also die Anthropologie in drei besondere, ihr untergeordnete Wissenschaften zerfallen: in die Lehre von dem Körper, in die Lehre von der Seele und in die Lehre von der Gemeinschaft zwischen beiden. Diese Eintheilung der Anthropologie ist keineswegs ungewöhnlich; so findet sie sich in der allg. Encyklop. der Wissensch. und Künste von Ersch u. Gruber und in Krug's Handwörterbuch der philos. Wissensch. u. s. w. unter diesem Worte. Gegen diese Eintheilung könnte man allerdings einwenden, daß in einer vollständigen Somatologie auch die Berücksichtigung des Verhältnisses des Körpers zur Seele, und in einer vollständigen Psychologie auch die Berücksichtigung des Verhältnisses der Seele zum Körper nicht fehlen dürfe, woraus denn von selbst folgen würde, daß jener dritte Theil überflüssig oder, w. d. i., kein wesentlicher und folglich gar kein Theil der Anthropologie sei. Indeß ist doch auch nicht zu verkennen, daß es in Absicht auf die ge-

genseitige Verbindung zwischen Geist und Körper gewisse allgemeine und deßhalb auch besonders abzuhandelnde Grundsätze gebe, und daß dieses gegenseitige Verhältniß in einer besondern Abhandlung desselben am klarsten und deutlichsten aufgefaßt werden müsse. Die Somatologie wird weiter eingetheilt in die Anatomie und die Physiologie des menschlichen Körpers. Jene beschreibt den Bau des menschlichen Körpers, diese die Verrichtungen, zu welchen seine Theile bestimmt sind, und sucht die Gesetze derselben und den Zusammenhang dieser Gesetze aufzufinden. Die Anatomie ist bloß naturhistorisch, die Physiologie zum Theile naturwissenschaftlich, in so fern sie nämlich die eigenthümlichen Gesetze dieser Verrichtungen in ihrem Zusammenhang zum Gegenstande hat. — Wenn nun aber auch Somatologie und Psychologie in einem höhern Begriffe, nämlich in dem der Anthropologie, vereinigt erscheinen und sie selbst also nur besondere Theile jener höhern Wissenschaft sind, so folgt daraus doch keineswegs, was man in der neuern Zeit so oft hat folgern wollen, daß eine wissenschaftliche Abhandlung der Psychologie ohne vorangegangene wissenschaftliche Abhandlung der Somatologie unmöglich sei, wie man das schon aus der totalen Verschiedenheit der Gegenstände dieser beiden Wissenschaften entnehmen kann und wie die Folge das auch noch deutlich zeigen wird.

Begriff der menschlichen Seele.

§. 2. Psychologie, in ihrer größten Allgemeinheit genommen, ist also nichts Anderes, als eine Lehre von der menschlichen Seele oder von dem menschlichen Geiste. Eine fernere Entwickelung dieses noch höchst unbestimmten Begriffes wird von der Beantwortung der Frage abhangen, was wir uns denn unter unserm Ich, unserer Seele oder unserm Geiste zu denken haben. Hier können wir aber nicht fragen wollen, was denn unsere Seele an sich, d. i. ihrem innern Wesen nach, sei; nicht sowohl aus dem Grunde nicht, weil unser Ich ein übersinnliches und deßhalb

ein unanschaubares Wesen ist, sondern vielmehr aus dem ganz schlichten Grunde nicht, weil es dem Menschen keineswegs gestattet ist, das Wesen eines Dinges, auch nur des geringfügigsten, zu ergründen, und es ihm nur gestattet ist, die Wesenheit eines Dinges im Verhältnisse zu seinem Erkenntnißvermögen zu beurtheilen. Jede derartige Frage fällt also ganz weg. Alles, was wir auf diesem Standpunkte, d. i. vor aller speculativen sowohl als selbst empirischen Kenntniß unserer Seele über deren Natur, mit Zuverlässigkeit auszusagen vermögen, kommt zurück auf folgende drei, zwar nicht erschöpfende, aber doch die Sache hinreichend bezeichnende, Bestimmungen. Das Ich oder die Seele ist

1) ein inneres Thätigkeitsprincip im Menschen. Denn wir werden uns unserer so genannten Seelenzustände, als da sind Anschauen, Denken, Fühlen, Begehren, Verabscheuen, als unserer eigenen Zustände, d. i. als Zustände des Ich, bewußt; wir wissen es und wir wissen es unmittelbar, daß wir selber anschauen, denken, fühlen, begehren, verabscheuen, und daß nicht in uns angeschaut, gedacht, gefühlt, begehrt, verabscheut werde. Sind nun die Seelenzustände selbst etwas Inneres, und zwar etwas von uns selbst Hervorgebrachtes, so muß auch das sie hervorbringende Thätigkeitsprincip, das Ich, etwas Inneres oder, was dasselbe sagt, unser Selbst sein. — Das Ich oder die Seele ist

2) ein von unserm vorzugsweise so genannten Körper verschiedenes Etwas. Sollte nämlich unser vorzugsweise so genannter Körper oder irgend ein Theil desselben den zureichenden Grund unserer Seelenzustände in sich enthalten, so müßten diese Zustände auch dann schon entstehen, und zwar mit Nothwendigkeit entstehen, wenn von Seiten des Körpers oder irgend eines Theiles desselben für die Hervorbringung des Zustandes nichts fehlt, im Gegentheile Alles für die Hervorbringung desselben vorhanden ist. Sollte z. B. unser Auge das Sehende sein, so müßten wir schon

dann sehen, und zwar mit Nothwendigkeit sehen, wenn unser Auge dem Gegenstande zugekehrt ist, wenn das Auge sich in einem gesunden Zustande befindet, wenn der Gegenstand die angemessene Größe, Entfernung und Beleuchtung hat, — mehr ist von dem Auge und für das Auge nicht erforderlich. Nun bezeugt aber die Selbstbeobachtung zur vollendeten Gewißheit, daß wir, ungeachtet aller dieser Vorrichtungen und Erfordernisse, den Gegenstand doch wohl nicht sehen können und ihn niemals sehen, wenn es uns an der gehörigen Aufmerksamkeit mangelt; daß wir ihn aber immer sehen und ihn sogar sehen müssen, wenn bei jenen Vorrichtungen und Erfordernissen die Aufmerksamkeit in dem erforderlichen Grade ihre Thätigkeit ausübt. Also ist nicht unser vorzugsweise so genannter Körper, sondern vielmehr dasjenige unser Ich, *welches in uns aufmerkt* und seine Aufmerksamkeit bald hierhin, bald dorthin richtet; dieses Aufmerkende als etwas Inneres ist aber von unserm eigentlichen oder vorzugsweise so genannten Körper ganz und gar verschieden. — Die absolute Geistigkeit unserer Seele folgt übrigens aus dem Gesagten nicht. — Das Ich oder die Seele ist

3) ein Etwas, *welches sich in seinen Aeußerungen entweder als ein erkennendes oder als ein fühlendes oder als ein begehrendes Wesen zu erkennen* gibt. Denn alle Aeußerungen unserer Seele, alle so genannten innern Zustände, mögen sie thätiger oder leidender Art sein, behaupten, ihrer großen Verschiedenheit ungeachtet, dennoch darin ihre Aehnlichkeit, daß sie entweder bloße Vorstellungen und Erkenntnisse äußerer oder innerer Gegenstände, oder der Seele ganz oder zum Theile zusagende oder nicht zusagende Stimmungen, oder Hinstrebungen des Subjectes auf ein Object, entweder um es zu verwirklichen oder um es zu vernichten, sind. Erkenntnisse, Gefühle und Begehrungen sind also die allerallgemeinsten Aeußerungsweisen unserer Seele, auf welche sich alle übrigen mit der leichtesten Mühe zurückführen lassen.

Diese drei Merkmale reichen hin, um uns von unserm Ich einen so bestimmten Begriff zu machen, als wir dessen an dieser Stelle bedürfen. Das Ich ist somit ein von unserm (vorzugsweise so genannten) Körper verschiedenes inneres Thätigkeitsprincip im Menschen, welches sich in allen seinen Aeußerungen bald als ein erkennendes, bald als ein fühlendes, bald als ein begehrendes Wesen offenbart. Dieses innere Thätigkeitsprincip im Menschen nennt man nun bald das Ich, bald die Seele, bald den Geist, bald das Gemüth. Diese Benennungen haben indeß auch noch ihre besondern Bezeichnungen in dem Sprachgebrauche. Wird das innere Thätigkeitsprincip im Menschen Ich genannt, so kommt es vorzüglich in Betracht als das die so genannten innern Zustände mit Bewußtsein wirkende, sie haltende und tragende Subject, und es wird dann das Ich dem Nichtich oder, w. d. i., dem Objecte, auf welches der innere Zustand hingerichtet ist, geradezu entgegengesetzt und jenes von diesem scharf geschieden. Nennen wir aber das innere Thätigkeitsprincip im Menschen Seele, so kommt es vorzüglich in Betracht, nicht, wie man wohl gesagt hat, als ein immaterielles, rein geistiges Wesen — davon liegt in der sprachlichen Bedeutung dieses Wortes nichts —, sondern als das Princip der selbstthätigen Bewegung und der ihr zu Grunde liegenden Empfindung und Vorstellung. Wir legen deßhalb in dem Sprachgebrauche auch dem Thiere wohl eine Seele, aber keineswegs ein Ich zu. Und nennen wir ferner das innere Thätigkeitsprincip im Menschen Geist, so kommt es vorzüglich in Betracht als erkennendes Vermögen im Menschen, insbesondere als Princip des Denkens, Forschens und Ueberlegens, mit Einem Worte: als Verstand. Da nun das Thier im Grunde nichts erkennt, sondern sich nur die sinnlichen Eindrücke vorstellen und wieder vorstellen kann, so ist begreiflich, weßhalb dem Thiere nach dem Sprachgebrauche kein Geist zugelegt wird. Wird endlich das innere Thätigkeits-

princip im Menschen Gemüth genannt — eine Benennung jenes Thätigkeitsprincips, welche in der neuesten Zeit sehr gewöhnlich geworden ist —, so nehmen wir nicht, wie das so oft behauptet ist, jenes Thätigkeitsprincip in seiner allgemeinsten und unbestimmtesten Bedeutung, sondern wir verstehen unter dem Ausdrucke Gemüth viel weniger, als wir unter dem Ausdrucke Seele verstehen; denn der Sprachgebrauch versteht unter Gemüth das innere Princip im Menschen, welches das gesammte Gefühls- und Begehrungsvermögen oder, noch bestimmter, welches das Gefühlsvermögen allein und das Begehrungsvermögen in so fern umfaßt, als die Begierden und Verabscheuungen ein Resultat oder eine Folge der Gefühle selbst sind. — Schließlich ist noch zu bemerken, daß wir unser Ich oder unsere Seele selbst nicht anschauen, eben so wenig durch den innern als durch den äußern Sinn, sondern daß wir durch das unmittelbare Bewußtsein nur eine Vorstellung unseres Ich wahrnehmen, welche Vorstellung überdies niemals für sich allein, d. i. als bloßes Ich, sondern nur in Verbindung mit einem innern Zustande, z. B. des Sehens, Hörens u. s. w., dem unmittelbaren Bewußtsein sich offenbart.

2. Begriff der empirischen Psychologie insbesondere.

§. 3. Von dem Begriffe der Psychologie überhaupt gehen wir nun zu dem ihm untergeordneten Begriffe der empirischen Psychologie insbesondere über. Dieser Begriff kann gefunden werden entweder durch bloße Bestimmung der Psychologie durch das Merkmal empirisch, oder auch, was wenigstens wissenschaftlicher und schon deßhalb hier vorzuziehen ist, durch eine aus der Natur der Sache selbst entnommene Eintheilung der Psychologie in ihre besondern Arten. Psychologie ist, wie wir früher sahen, eine Lehre über die menschliche Seele. Da wir unsere Seele selbst nicht kennen, insbesondere keine Verschiedenheit der Theile an ihr bemerken: so kann die Eintheilung der Psychologie nicht entnommen werden aus der Verschiedenheit des Gegenstan-

des selbst, wie das bei andern Wissenschaften, z. B. bei der Naturbeschreibung, der Fall ist; und sie kann dann nur entnommen werden aus der Verschiedenheit der Quellen, woraus die Lehren über unsere Seele möglicher Weise fließen können. Diese Lehren können aber aus einer doppelten und nur aus einer doppelten Quelle fließen: entweder aus den verschiedenen Wirkungen, welche wir von unserer Seele erfahren, oder aus dem bloßen Begriffe eines für sich bestehenden, von dem Körper verschiedenen, denkenden und weiterhin fühlenden und begehrenden Wesens. Dort fließt die Psychologie aus der Quelle der bloßen Erfahrung und heißt deßhalb empirische Psychologie oder Erfahrungs-Seelenlehre; hier fließt sie aus der Quelle einer höhern (über die Erfahrung hinausreichenden) Speculation und heißt deßhalb speculative oder rationale, auch wohl, weil sie einen Theil der Metaphysik bildet, metaphysische Psychologie. Jene bestimmt also die verschiedenen Wirkungen, Aeußerungen, Verrichtungen unserer Seele, ihre Eigenthümlichkeit, Gesetzmäßigkeit, Ordnung und Verbindung; diese untersucht, was die Seele an sich sei, ob sie ein körperliches oder ein geistiges Wesen sei, wie sie mit dem Körper zusammenhange, ob sie sterblich oder unsterblich sei u. s. w. Diese Eintheilung, welche sich übrigens aus der Natur der Sache von selbst ergibt, ist zuerst von Christian Wolff (vgl. dessen Logica in discursu praeliminario §. 111.—112.) festgestellt, wenigstens zuerst mit Bestimmtheit festgestellt worden, und es ist falsch, was Fries (psych. Anthropol. S. 3) behauptet, daß Wolff unter der rationalen Theologie eine Lehre von den allgemeinen Gesetzen der Seelenerscheinungen verstanden habe, was allerdings schon deßhalb fehlerhaft sein würde, weil diese Erklärung der rationalen Psychologie eben so gut auf die empirische Psychologie passen würde. Ob es übrigens eine solche rationale Psychologie wirklich gebe, ist eine andere Frage, die uns hier nichts angeht; genug, die Idee einer solchen Wissenschaft ist allerdings möglich, und die

Untersuchung selbst muß es zeigen, ob sie sich realisiren lasse. Von der rationalen Psychologie hat man neuerdings eine so genannte Metaphysik der innern Natur unterscheiden wollen, welche der Metaphysik der äußern Natur zur Seite stehen soll; und man hat ihr dann zum Gegenstande angewiesen: 1) den Geist rein für sich, als einzelnes Wesen, welches das Subject aller seiner Thätigkeiten ist, und die Gesetze und Formen seiner Thätigkeiten, 2) den Geist in seinem Verhältnisse zur Außenwelt, 3) den Geist im Wechselverhältnisse mit andern Geistern zu erforschen. Vgl. Schmid's Metaph. der innern Natur, S. 16—17. Aber diese Lehre soll doch, wie sie selbst eingesteht, Metaphysik sein, und die Fragen selbst, welche sie beantworten soll, sind, wenigstens der Hauptsache nach, metaphysischer Art; jene Lehre ist somit von der metaphysischen oder, w. d. i., von der rationalen Psychologie in nichts verschieden. — Andere Eintheilungen der Psychologie, die Wichtigkeit hätten und auf wissenschaftlichem Wege gefunden werden könnten, gibt es nicht *). Hier fragt sich nun, in welchem Verhältniß diese beiden Lehren, die rationale und die empirische Psychologie, zu einander stehen. Das Verhältniß der Einerleiheit ist: sie sind beide Psychologie, d. i. Lehre über die menschliche Seele; das Verhältniß ihrer Verschiedenheit ist: die eine ist eine empiri-

*) Carus theilt die Psychologie ein in allgemeine, welche von der Natur des menschlichen Geistes überhaupt, in speciale, welche von dem Unterschiede unter den Menschen handelt, und in individuale (gleichsam Biographie), welche von dem Leben einzelner Menschen redet. Gegen diese Eintheilung ist zu bemerken, daß die hier genommenen Rücksichten sich leicht mit einander vereinigen lassen, abgesehen davon, daß dem hier genommenen Eintheilungsgrunde die nothwendige Erheblichkeit fehlt. Denn wie groß der Unterschied unter den Anlagen und Kräften der verschiedenen Menschen auch sein mag, so ist er doch immer nur ein äußerer und zufälliger, folglich ein solcher, der zu einer Eintheilung nicht berechtigt. Auch würden der Psychologie als Wissenschaft keine Gränzen mehr gesteckt bleiben, wenn sie sich auf das Leben aller einzelnen Menschen einlassen wollte, die in psychologischer Rücksicht eine Bedeutung haben.

sche, die andere ist eine rationale Psychologie; d. h.: jene beruhet auf Erfahrung, diese hingegen beruhet auf Speculation. Weil beide Psychologie sind, so ist offenbar, daß zur vollständigen Kenntniß unserer Seele die eine oder die andere nicht ausreiche, sondern daß dazu beide in gleichem Grade erforderlich seien. Weil aber die eine empirische, die andere rationale Psychologie ist, die eine also auf Erfahrungs-, die andere auf Vernunft-Erkenntnissen beruht: so sind beide, der Einerleiheit ihres Gegenstandes ungeachtet, so sehr von einander verschieden, als überhaupt Erfahrungs- und Vernunft-Erkenntnisse von einander verschieden sind; beide bilden also auch, der Einerleiheit ihres Gegenstandes ungeachtet, zwei durchaus verschiedene Lehren. Und diese beiden Lehren stehen in einem solchen Verhältnisse zu einander, daß die empirische Psychologie der rationalen vorangehen muß und das umgekehrte Verhältniß nicht Statt finden kann. Nicht etwa bloß aus dem Grunde, weil die empirische Erkenntniß eines Dinges, als die niedere Erkenntniß, der rationalen Erkenntniß desselben, als der höhern Erkenntniß, in dem natürlichen und stufenmäßigen Gange unseres Denkens immer vorangeht, sondern hauptsächlich deßhalb, weil es ohne empirische Kenntniß unserer Seele unmöglich ist, auch nur eine der geringfügigsten Fragen zu beantworten, welche die über die Erfahrung hinausgehende Vernunft über unsere Seele aufwirft. Wollte man aber, um etwa dadurch ein System der Psychologie zu vollenden, die rationale Psychologie auf die empirische unmittelbar folgen lassen: so hieße das nichts Anderes, als die rationale Psychologie aus der ihr durch die Natur der Sache angewiesenen Stelle mit Gewalt verdrängen, und zwar mit einem um so geringern Nutzen, als sie für sich allein, d. i. ohne vorangegangene Kenntniß der metaphysischen Principien, weder begründet noch verstanden werden kann.

Bestimmung dieses Begriffes.

§. 4. Somit ist denn die empirische Psychologie eine Lehre von dem innern Thätigkeitsprincip im

Menschen, welches wir unser Ich oder unsere Seele nennen, in so fern diese Lehre aus der Erfahrung und nur aus der Erfahrung geschöpft wird. Kürzer: Sie ist eine aus der bloßen Erfahrung geschöpfte Lehre über die menschliche Seele. Wir nennen die Psychologie

1) schlechtweg eine Lehre, und zwar deßhalb, um sie von einer Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes zu unterscheiden, was empirische und historische Disciplinen aus dem Grunde nicht sein können, weil es, was nach dem strengen Begriffe des Wortes Wissenschaft nothwendig sein soll, nicht möglich ist, alle ihre Lehren aus einem höchsten Materialprincip abzuleiten. Verstehen wir aber unter Wissenschaft, dem allgemeinen Sprachgebrauche folgend, nichts Anderes, als ein System von gelehrten, d. i. von solchen Erkenntnissen, in welchen Ordnung, Vollständigkeit und Gründlichkeit herrschen: so verstehen wir unter jener Lehre ebenfalls eine Wissenschaft und fordern ausdrücklich von ihr, daß in ihr Ordnung, Vollständigkeit und Gründlichkeit überall sichtbar seien. Unter der Lehre also, welche wir Psychologie nennen, verstehen wir nicht einen einzelnen Lehrsatz über unsere Seele oder ein Aggregat mehrer Lehrsätze über dieselbe, sondern wir verstehen darunter einen systematisch geordneten Inbegriff aller Erkenntnisse, welche auf empirischem Wege über unsere Seele möglich sind. — Wir nennen die empirische Psychologie, so wie die Psychologie überhaupt,

2) eine Lehre von unserer Seele, durch welchen Zusatz jedwede Lehre über unsern Körper, der ja immer ein Ding der Außenwelt ist und mit den Dingen der Außenwelt unter den Gesetzen der körperlichen Natur steht, von derselben ausgeschlossen und unsere Untersuchung lediglich auf die Erforschung des Seelenwesens eingeschränkt werden soll. Die Beschränkung dieser Lehre auf die menschliche Seele einzig und allein hat zwar nicht in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Psychologie, wohl aber darin ihren

Grund, daß wir von andern Seelen, namentlich von den Thierseelen, gar keine unmittelbare, zuverlässige und sichere Erkenntniß haben und daß die Erkenntniß und die Erforschung der menschlichen Seele für den Menschen die größte Wichtigkeit hat. Herbart (Encyklop. S. 340 und vorher) brauchte es also nicht so auffallend zu finden, daß die Psychologie sich bisher nur auf das Menschenleben, nicht auch auf das Thierleben erstrecke, wie dieses bei der Anatomie, und man kann hinzusetzen: bei der Physiologie, der Fall ist. Zu dieser Verwunderung konnte Herbart vielleicht durch den Umstand gekommen sein, daß er es als unerlaubt ansah, zu behaupten, die Vernunft sei der allgemeine angeborne Vorzug des Menschen vor dem Thiere; nur könne das Thier die menschliche Ausbildung nicht erreichen, und zwar deßhalb nicht, weil es ihm an Sprache und Händen fehle, und weil es durch Körpergefühle mehr beherrscht werde, als der Mensch. (Vgl. Herbart's Lehrb. zur Psychol. Königsb. 1816. S. 188.)

Eben so irrthümlich haben andere Psychologen behauptet, daß eine Untersuchung über die Thierseelen deßhalb in der Psychologie nicht vorkommen dürfe, weil es unrecht sei, die im Thiere erscheinende Thätigkeit Seele, d. i. eine von dem körperlichen Organismus seiner Existenz und Form nach unabhängige Selbstthätigkeit, die in dem Organismus nur zur Erscheinung kommt, zu nennen, indem es uns durchaus an einem sichern Princip fehle, die Lebensäußerungen der Thiere als wahrhaft innere Erscheinungen zu beurtheilen, nämlich hier an der sichern Anwendung des Begriffes eines Ich, eines selbstthätigen Wesens. Vgl. Schmid's Versuch einer Metaphysik der innern Natur. Leipz. 1834. S. 6—7. Allerdings ist es zu einer richtigen Erkenntniß des Seelenwesens nicht ohne Wichtigkeit, auch die thierische Seele zu kennen und dieselbe mit der menschlichen Seele zu vergleichen; denn auch in vielen Thieren finden sich Thätigkeiten vor, in welchen eine auffallende Analogie mit den menschlichen Geistesthätigkeiten nicht zu verkennen ist. Aber gewiß genug ist die

Menschenseele von der bloßen Thierseele wesentlich verschieden und jene über diese hoch erhaben, wie dies schon daraus hervorgeht, daß selbst die vollkommenste Thierseele sich keineswegs auf eine so mannigfaltige Weise äußern kann, als die menschliche, und daß die Thierseele keiner besondern, jedenfalls nur einer mechanischen, Ausbildung oder Abrichtung fähig ist *). — Wir nennen die empirische Psychologie

3) eine aus der Erfahrung und nur aus der Erfahrung geschöpfte Lehre, um anzudeuten, daß alles, was außerdem noch in Ansehung unserer Seele durch speculative Forschung erkennbar sein sollte, von dem Gebiete der empirischen Psychologie durchaus ausgeschlossen werden müsse. Nicht in dem Sinne, als wäre in der empirischen Psychologie jede über die schlichte Erfahrung hinausgehende und somit speculative Untersuchung schon sofort unerlaubt; wohl aber in dem Sinne, daß alle empirisch-psychologischen Untersuchungen von Erfahrung ausgehen, auf Erfahrung gegründet sein und auf Erfahrung zurückkommen müssen.

Hiedurch ist nun der Begriff der empirischen Psychologie vollständig erläutert und somit die erste Frage der Einleitung beantwortet.

II. Quelle der empirischen Psychologie.

1. Hauptquelle derselben.

§. 5. Unter Quelle einer Wissenschaft verstehen wir das, was uns die zur Wissenschaft selbst gehörenden Erkenntnisse über die Wissenschaft liefert. Was nun Quelle der empirischen Psychologie sein soll, muß sich entweder aus dem Begriffe derselben unmittelbar herleiten lassen, oder es muß doch mit Sicherheit danach beurtheilt werden können. Wenn wir durch die empirische Psychologie das erkennen sol-

*) Eine umständliche Vorbereitung zur nähern Erforschung der Thierseele findet sich in Flemming's Philosophie der Seele (Berl. 1830), deren zweiter Theil ausschließlich von der Thierseele handelt. Einen gedrängten Auszug aus dieser Schrift liest man in Friedreich's Magazin für Seelenkunde, Heft I. Seite 137—145 der neuen Folge.

len, was über unsere Seele vermittelst der bloßen Erfahrung erkennbar ist: dann muß auch die Erfahrung nothwendig für eine Quelle der empirischen Psychologie gehalten werden. Auch kann nur die Erfahrung Quelle der empirischen Psychologie sein, weil diese ja eine nur aus der Erfahrung geschöpfte Lehre sein soll. Unter Erfahrung aber verstehen wir hier nicht, was das Wort in seiner weitesten Bedeutung sagt, eine Erkenntniß aus sinnlicher Wahrnehmung, die jeder machen kann, der nur gesunde Sinne hat und sich dem Eindrucke der Gegenstände nur nicht gewaltsam entgegen stellt; sondern wir verstehen darunter, im Gegensatze zu der gemeinen, eine gelehrte oder eine wissenschaftliche Erfahrung, d. i. eine Erfahrung aus geprüften Wahrnehmungen, und dazu ist erforderlich, daß jede einzelne Wahrnehmung eine fortgesetzte, und zwar unter verschiedenen Umständen und bei verschiedenen Gelegenheiten fortgesetzte, richtige sinnliche Anschauung Eines und desselben Gegenstandes oder mehrer Gegenstände derselben Art sei. Die Erfahrung ist entweder eine eigene oder eine fremde, je nachdem sie entweder von uns selbst oder von Andern gemacht wird; und jede derselben ist entweder eine äußere, wenn sie vermittelst des äußern, oder eine innere, wenn sie vermittelst des innern Sinnes erworben wird. Es versteht sich von selbst, daß diejenige Erfahrung, durch welche die empirische Psychologie zu Stande kommen soll, eine eigene, und zwar eine innere, Erfahrung sein müsse. Sie muß eine eigene sein, weil nur ein Jeder sich selbst über das, was in ihm ist und geschieht, Auskunft und Rechenschaft geben kann; sie muß eine innere sein, weil der Gegenstand, der erfahren werden soll, schlechthin ein innerer und in keinem Betracht ein äußerer ist. Also nur eigene innere Erfahrung oder, w. d. i., nur Hinrichtung des Selbstgefühls auf das, was in uns ist und geschieht, kann uns hier die Wahrheit lehren und uns zu unserm Ziele führen, und wir können dasjenige, was wir hier erkennen wollen, nur dadurch erkennen, daß wir es sel-

ber in uns finden: um es aber in uns finden zu können, muß es in uns gegeben sein, oder, w. d. i., es muß als Thatsache des Bewußtseins erscheinen. Wir können deßhalb auch sagen: die Quelle der empirischen Psychologie ist das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns. Diejenigen müssen freilich die angegebene Quelle der empirischen Psychologie als eine wirkliche Quelle derselben verwerfen, welche die Realität der innern Wahrnehmung als einer sinnlichen läugnen und das Wesen des innern Sinnes bald mit dem Gefühl, bald mit der Einbildungskraft, bald mit Reflexion, bald mit einer intellectuellen oder mystischen Anschauung verwechseln, wie das auch noch in der neuern Zeit neben der naturphilosophischen Schule zweien berühmten Psychologen, Schulze und Herbart, begegnet ist. Wir müssen diese Behauptung hier unberücksichtigt lassen, indem erst in der Lehre von dem innern Sinne umständlich über sie entschieden werden kann; nur so viel sei bemerkt, daß wir hier unter dem innern Sinne nichts Anderes verstehen, als das Vermögen der Anschauung und Wahrnehmung der verschiedenen Aeußerungsweisen unserer Seele; daß aber jeder Mensch sein Ich nicht immer in demselben Zustande finde und daß er die verschiedenen Aeußerungsweisen desselben zu jeder Zeit, wo anders keine äußere Hindernisse vorhanden sind, in sich bemerken, d. i. anschauen und wahrnehmen, könne. Anlangend den richtigen Gebrauch dieser Quelle, so muß hierüber noch bemerkt werden, daß sie, obgleich dem Menschen so nahe liegend, in ihrer ganzen Fülle nur dem offen stehe, welchem Natur und Uebung die Fähigkeit ertheilt hat, gleichsam mit körperlichem Auge in das Innere der Seele zu schauen, was, wie Erfahrung und Geschichte beweisen, mit sehr vielen Schwierigkeiten verbunden ist. Eben deßhalb kann es auch nur als höchst nützlich erachtet werden, daß der Mensch schon früh auf dasjenige, was in ihm vorgeht, aufmerksam gemacht und so in ihm schon früh das Bedürfniß der Selbstbeobachtung, Selbsterforschung und Selbstkenntniß erregt und

genährt werde. Wenn nun aber hier die Quelle der empirischen Psychologie auf die eigene innere Erfahrung ausdrücklich beschränkt werden mußte, so wurde doch dadurch mit keinem Worte behauptet, daß nicht auch die fremde und die äußere Erfahrung wenigstens als Hülfsquelle der empirischen Psychologie in Betracht gezogen werden könne.

2. Hülfsquellen und Nichtquellen der empirischen Psychologie.

§. 6. Unter einer Hülfsquelle der empirischen Psychologie verstehen wir das, was uns zwar nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar über die Wirkungen unserer Seele und über das, was zur Erklärung dieser Wirkungen gehört, Auskunft geben kann; was aber eine solche Auskunft weder unmittelbar noch mittelbar geben kann, nennen wir eine Nichtquelle derselben. Wenn nun die empirische Psychologie nichts Anderes ist, als eine aus der eigenen innern Erfahrung geschöpfte Lehre über unser Seelenwesen, so ist alles dasjenige entweder nur eine Hülfsquelle oder gar keine Quelle derselben, welches entweder keine Erfahrung, oder keine eigene Erfahrung oder keine innere Erfahrung, d. i. keine Erfahrung über unsere Seele, ist. Wir werden also die Hülfsquellen und die Nichtquellen der empirischen Psychologie und so das Verhältniß derselben zu allen andern hier zu berücksichtigenden Wissenschaften oder Erkenntnissen zu bestimmen im Stande sein vermittelst der Beantwortung folgender drei Fragen:

a. Wie verhält sich die empirische Psychologie zu solchen Wissenschaften oder Erkenntnissen, die es nicht mit der Erfahrung zu thun haben?
b. Wie verhält sie sich zu solchen Wissenschaften oder Erkenntnissen, die es nicht mit der eigenen Erfahrung zu thun haben?
c. Wie verhält sie sich zu solchen Wissenschaften oder Erkenntnissen, die es nicht mit der innern Erfahrung, d. i. mit der Erfahrung über unsere Seele, zu thun haben?

Die Beantwortung dieser drei Fragen, welche, wie von selbst einleuchtet, den Gegenstand von allen Seiten erschöpfen und sein Verhältniß zu allen andern hier in Betracht kommenden Gegenständen bestimmen, wird in den nächsten drei Paragraphen ausführlich gegeben werden.

Verhältniß der empirischen Psychologie zu andern Wissenschaften oder Erkenntnissen.

a. Zu solchen, die es nicht mit der Erfahrung zu thun haben.

§. 7. Den Gegensatz der Erfahrungswissenschaften bilden diejenigen Wissenschaften, welche man rationale nennt, und die rationalen Erkenntnisse sind, in ihrer größten Allgemeinheit betrachtet, entweder logische, wenn sie es mit einem nothwendigen Denken überhaupt, oder mathematische, wenn sie es mit einem nothwendigen Denken in besonderer Beziehung auf Ausdehnung und Zahl, oder philosophische, wenn sie es nicht allein mit einem nothwendigen Denken des Verstandes, sondern überdies auch mit einem nothwendigen Halten oder Annehmen der Vernunft in Absicht auf Wahrheit und Wirklichkeit zu thun haben. Es fragt sich also, wie sich aa) die Logik, bb) die Mathematik, cc) die Philosophie zur empirischen Psychologie verhalten. — Was nun

aa) die Logik anbelangt, deren die empirische Psychologie eben so wenig, als jedwede andere Wissenschaft, entbehren kann, so hat man diese zuweilen wohl deßhalb für eine Quelle, wenigstens für eine Hülfsquelle, der empirischen Psychologie gehalten, weil für die Abhandlung derselben das Schlußvermögen und die Benutzung desselben unentbehrlich ist. Aber eine Quelle oder auch nur eine Hülfsquelle der empirischen Psychologie könnte das Schlußvermögen höchstens dann genannt werden, wenn sich vermittelst des Schließens Thatsachen des Bewußtseins oder, w. d. i., eigene innere Erfahrungen erkennen ließen. Nun können wir aber nicht Thatsachen des Bewußtseins selbst erschließen, sondern nur aus Thatsachen des Bewußtseins etwas Anderes erschließen, und

alle Schlüsse können einzig und allein dazu dienen, den Thatsachen des Bewußtseins mehr Klarheit und Deutlichkeit zu verschaffen, in sie Verbindung und Zusammenhang zu bringen, ihnen gleichsam eine höhere Bedeutung und, so gut es angeht, die Würde allgemeiner Wahrheiten zu ertheilen. Das Schlußvermögen ist also nicht sowohl eine Quelle der empirischen Psychologie, als vielmehr ein unentbehrliches Hülfsmittel für ihre wissenschaftliche Bearbeitung und Vollendung, und es steht dieses Hülfsmittel zu der empirischen Psychologie in keinem andern Verhältnisse, als es auch zu jeder andern, insbesondere zu jeder andern empirischen Wissenschaft steht. Was hier von dem Schlußvermögen gilt, das gilt eben so von der ganzen Logik. — Was

bb) die Mathematik anbelangt, so ist hierüber in der neueren Zeit behauptet worden, daß die Seelenerscheinungen sich von mancher Seite der Berechnung darböten und daß nur vermittelst der Anwendung der Mathematik auf die Psychologie das Mißverhältniß unserer Kenntniß zwischen der innern und der äußern Natur ausgeglichen werden könne. Auf diesen Gedanken verfiel zuerst Herbart und theilte ihn mit in seiner Schrift: Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, Königsb. 1822, womit zu verbinden: De attentionis mensura causisque primariis, Königsb. 1822. Diese Schriften sind gleichsam die Vorläufer des größern Werkes desselben Verfassers, betitelt: Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Ebend. 1824—5. 2 Thle. 8. Andeutungen finden sich schon in seinem Lehrb. zur Psychol. Ebend. 1816. Angenommen aber auch, was hier behauptet wird, daß die Seelenerscheinungen sich von manchen Seiten der Berechnung darbieten, so wäre die Mathematik deßhalb doch noch eben so wenig eine Quelle der empirischen Psychologie, als sie auch eine Quelle der empirischen Physik ist; höchstens wäre sie, wie sie eine Hülfswissen-

schaft für diese ist, so auch eine Hülfswissenschaft für jene. Doch ist über die Anwendung der Mathematik auf Erscheinungen unserer Seele auch noch zu bemerken, daß die Anwendung der mathematischen Formeln zur Bestimmung der Gesetze des Seelenwesens nur in Beziehung auf etwas Weniges und an sich Unbedeutendes einen Sinn hat; daß die Anwendung des mathematischen Calculs auf psychologische Erscheinungen an dem Mangel einer bestimmten oder auch nur bestimmbaren Einheit leidet, die doch der Rechnung, damit sie geschlossen werden könnte, zu Grunde gelegt werden müßte; daß man endlich in der Psychologie ohne Rechnung und ohne Mathematik gerade so weit kommt, als mit ihnen. Kein Wunder also, wenn diese Behandlungsweise der Psychologie bisher so gut als gar keinen Beifall gefunden hat. Sollten sich übrigens die Erscheinungen unserer Seele mathematisch berechnen lassen, so würde eine so zu Stande gekommene Psychologie nicht mehr eine empirische, sondern eine mathematische, folglich eine solche sein, die nicht der Gegenstand unserer gegenwärtigen Untersuchung ist. — Was schließlich

cc) die Philosophie anbelangt, so könnte man höchstens auf den Gedanken verfallen, die rationale oder die metaphysische Psychologie für eine Quelle der empirischen zu halten; ein Gedanke, der aber sofort als nichtig erscheint, wenn nur bedacht wird, daß alle Lehren der rationalen Psychologie über das Gebiet der Erfahrung hinausliegen und somit nichts enthalten können, was über unsere Seele als einen Gegenstand der Erfahrung Auskunft zu geben im Stande wäre. Auch kann die rationale Psychologie schon deßhalb nicht Quelle der empirischen sein, weil, wie früher (§. 3) gezeigt ist, nicht jene dieser, sondern diese jener nothwendig vorangehen muß. Ueberhaupt ist alle Philosophie ohne vorangegangene empirische Psychologie unmöglich, so daß man weit eher diese für die Quelle jener, als jene für die Quelle dieser zu halten berechtigt wäre.

b. Zu solchen, die es nicht mit der eigenen Erfahrung zu thun haben.

§. 8. Den Gegensatz der eigenen Erfahrung bildet die fremde, welche hier aber offenbar nur als eine solche in Betracht kommen kann, von der ein Aufschluß über die Erscheinungen unserer Seele zu erwarten steht. Was aber in andern Menschen ist und geschieht, können wir nur erkennen entweder durch Beobachtung anderer Menschen oder durch eine von diesen ausgegangene Mittheilung darüber, wovon die Belehrung eine besondere Art ist. Was nun zuerst die Beobachtung Anderer angeht, so ist diese allerdings ein treffliches Hülfsmittel, um zu einer richtigen Erkenntniß der menschlichen Seele zu gelangen. Aber wir können nicht mit körperlichem Auge in die Seele anderer Menschen schauen, sondern wir bemerken nur gewisse äußere Zeichen an ihnen, von welchen aus wir auf gewisse, diesen Zeichen entsprechende, Zustände in ihnen, die wir auch früher in uns erfuhren, als wir dieselben oder ähnliche Zeichen an uns bemerkten, zu schließen gewöhnt sind. Für diese Beobachtung anderer Menschen muß aber zweierlei bemerkt werden: a) daß es sowohl auf eine richtige Wahrnehmung, als auf ein richtiges Verständniß jener Zeichen ankomme, um nicht in die Seele anderer Menschen etwas Falsches hinein zu legen; b) daß eine fruchtende Beobachtung anderer Menschen nur dann möglich sei, wenn man es früher gelernt hat, sich selbst zu beobachten und durch Selbstbeobachtung der Beobachtung anderer Menschen Sinn und Aufklärung zu geben. — Was zweitens die von Andern ausgehende Mittheilung und Belehrung über die Seelenerscheinungen anbelangt, so ist der Nutzen derselben gewiß nicht zu verkennen, und sie ist immerhin fruchtend, wenn man ihr nur nicht unbedingt Glauben schenkt, sondern sie vielmehr zur eigenen Erfahrung zu machen sucht. An jede Mittheilung und Belehrung über psychologische Gegenstände ergeht aber auf gleiche Weise die so oft verkannte und vernachlässigte Anforderung, daß sie auf den

Sprachgebrauch, wodurch die psychologischen Begriffe bezeichnet werden, die gehörige Rücksicht nehme, und nicht allein nicht ohne Noth von ihnen abweiche, sondern sie sogar als eine reichliche Fundgrube psychologischer Erklärungen betrachte und benutze. In die Sprache kleidet der Mensch naturgemäß seine Gedanken und Empfindungen ein, und er ist bemüht, für sie die passendsten Bezeichnungen zu suchen, und so haben wir an den sprachlichen Bezeichnungen unserer Seelenzustände gleichsam die Psychologie der Welt. Eine Abweichung von dem Sprachgebrauche ist aber auch hier um so weniger an ihrer Stelle, als die psychologischen Bezeichnungen, z. B. Wahrnehmung, Vorstellung, Einbildung, Begriff, meist schon in ihrer ursprünglichen Bedeutung einen figürlichen Sinn haben, indem sie, aus einem nahe liegenden Grunde, meist von der Außenwelt entnommen und demnächst auf die Innenwelt übertragen sind. Hat nun jede figürliche Bezeichnung schon an sich etwas Schwankendes, was ursprünglich nur durch die Noth gerechtfertigt wird, so ist dann wohl des Schwankens kein Ende, wenn jeder, der da will, die sprachlichen Bezeichnungen nach Willkür und Gefallen behandelt. Freilich ist auch der Sprachgebrauch zuweilen einer Verbesserung fähig; aber durchaus fehlerhaft ist es, denselben zu vernachlässigen oder auch nur leichtfertig zu behandeln. Vorzüglich findet dieses Anwendung auf die deutsche Sprache, welche durch einen wunderbaren Vernunft-Instinct das Innere der Seele in treffenden Bestimmungen enthüllt. In der völligsten Uebereinstimmung hiermit urtheilt über die Berücksichtigung des Sprachgebrauches Suabedissen (Ueber die innere Wahrnehmung, S. 5 bis 6, wo er unter Anderm sagt): „Der Philosoph, der Anthropolog muß die Sprache mit Scheu und Ehrfurcht gebrauchen; die Ausdrücke, welche er aus ihrem vorhandenen Reichthume nimmt, muß er in dem Sinne nehmen, welcher durch die allgemeine Einstimmung der Nation geheiligt ist. Er darf sich nicht erkühnen, ihnen, seiner Lehre zu Gefallen, einen neuen Sinn listig un-

terzuschieben oder gewaltsam aufzudrängen. Genügt ihm die Sprache, wie sie ist, nicht, um sich auszusprechen, oder steht sie ihm wohl gar im Wege, so mag er neue Zeichen erfinden, oder fremde Wörter gebrauchen. Immer aber ist es ein böses Zeichen für seine Lehre, wenn eine Sprache, worin sich die Natur des Menschen so treu enthüllet, zum Ausdrucke derselben nicht passen will." — An die Belehrung über psychologische Gegenstände ergeht noch insbesondere die Anforderung, daß sie die Thatsachen des Bewußtseins so vorlege und entwickle, wie sie im Bewußtsein selbst erscheinen, und daß sie überall darauf hinarbeite, die Aussprüche des Bewußtseins leichter vernehmbar und leichter verständlich zu machen. Die Psychologie bediene sich deßhalb auch nur einer solchen Sprache, welche die schlichte Erfahrung selbst an die Hand gibt, und gefalle sich nicht in Worten und Ausdrücken, welche nicht selten unverständlicher sind, als das, was durch sie bezeichnet werden soll. Die psychologische Belehrung ist entweder eine mündliche oder eine schriftliche. Zu der schriftlichen gehört ganz vorzüglich die Geschichte der Menschheit, welche eine unerschöpfliche Quelle für die Erkenntniß des geistigen Lebens der Menschen im Großen darbietet, ferner Schilderungen bedeutender oder doch außergewöhnlicher Menschen, besonders wenn sie mit Aufrichtigkeit und Geschicklichkeit geschrieben sind, Gedichte, Schauspiele, selbst Romane, wenn sie anders wirklich Menschenkenner zu Verfassern haben. Auch gehören hieher alle diejenigen Schriften, in welchen die Psychologie ganz oder zum Theile wissenschaftlich abgehandelt wird. Nur ist zu bedauern, daß die empirische Psychologie in dieser Rücksicht noch kaum über die Jahre ihrer Kindheit hinausgekommen ist. Dieses hat wohl darin seinen Grund, daß die Empfänglichkeit des Menschen für das Aeußere so groß, für das Innere hingegen so gering ist; daß man die Psychologie früher nur als einen Theil der Metaphysik behandelte, ihr eine durchaus metaphysische Gestalt gab, wodurch sie ihren eigenthümlichen Charakter, nämlich den einer Er-

fahrungswissenschaft, ganz verlor; daß man endlich noch immer dem Wahne huldigt, man wisse und verstehe das vollkommen, was alle Tage geschieht, was uns so nahe liegt, was in uns ist. — Daß also sowohl die Beobachtung anderer Menschen, als eine von ihnen ausgegangene mündliche oder schriftliche Belehrung über psychologische Gegenstände, hier von großem Nutzen sein und in so fern eine Hülfsquelle, richtiger ein Hülfsmittel, der empirischen Psychologie genannt werden könne, ist aus dem Gesagten klar.

c. Zu solchen, die es nicht mit der innern Erfahrung, d. i. mit der Erfahrung über unsere Seele, zu thun haben.

§. 9. Den Gegensatz der innern Erfahrung bildet die äußere, und die Wissenschaft, welche es vorzugsweise mit der äußern Erfahrung zu thun hat, ist die Naturwissenschaft im engern Sinne des Wortes. Unter den vorzugsweise so genannten Naturwissenschaften gibt es aber nur eine einzige, welche mit der empirischen Psychologie in einer solchen Verbindung steht, daß man versucht werden könnte, jene für eine Quelle dieser zu halten, und diese Wissenschaft ist die Physiologie des menschlichen Körpers, richtiger: die somatische Anthropologie. Steht ja die Seele mit irgend etwas Anderm, als dem menschlichen Körper, in keiner, wenigstens in keiner unmittelbaren, Berührung. Eine Quelle der empirischen Psychologie kann aber die Physiologie des menschlichen Körpers aus dem Grunde nicht sein, weil diese einen ganz andern Gegenstand hat, als jene, und die Erscheinungen des Körpers von denen der Seele grundwesentlich verschieden sind. Aber Hülfsquelle der empirischen Psychologie kann die Physiologie des menschlichen Körpers allerdings in dem Falle sein, wo gewisse Aeußerungen der menschlichen Seele zu erklären sind, die auf schlicht empirisch-psychologischem Wege nicht erklärt werden können, weil sie durch Ursachen ins Dasein treten, welche zuletzt in der Natur und der Beschaffenheit des menschlichen Körpers zu suchen

sind. Hieraus hat man folgern wollen, daß die Physiologie des menschlichen Körpers (die Somatologie) der empirischen Psychologie nothwendig vorangehen müsse, und man hat dann jene eine Quelle dieser genannt. Aber diese Folgerung ist durchaus unrichtig. Denn wenn auch die Psychologie sich zuweilen bei der Physiologie Raths erholen muß, so findet das umgekehrte Verhältniß eben so oft, ja, noch häufiger Statt, und wohl keine Wissenschaft, wenigstens keine empirische, ist so sehr in sich abgeschlossen, daß sie nicht in einzelnen Fällen außerhalb ihres eigenen Gebietes Belehrung und Nachhülfe suchen müßte. Was aber die Psychologie aus der Physiologie wirklich entlehnt, ist wenig und unbedeutend und bezieht sich größtentheils nur auf unwichtigere Erscheinungen der niedern, gleichsam thierischen Seelenkräfte, die nur der Vollständigkeit wegen nicht zu übergehen sind. Auch werden durch Hinzuziehung gewisser physiologischer Lehrsätze, wie man sie nennt, die psychologischen Erscheinungen, z. B. daß die äußere Anschauung oft ausbleibt, wenn das Gehirn sich in einem außergewöhnlichen Zustande befindet, noch nicht erklärt; sondern es werden dadurch nur zwei mit einander in Verbindung stehende Thatsachen als Ursache und Wirkung zusammengestellt, ohne daß die eine aus der andern im eigentlichen Sinne begriffen, d. i. ihr ursächlicher Zusammenhang eingesehen, würde, wie unläugbar auch ein solches Begreifen in den meisten Fällen vorhanden zu sein scheint. Ueberhaupt sind Geist und Körper, wenn auch in Einem und demselben menschlichen Individuum mit einander vereinigt, sowohl in Ansehung ihrer selbst, als in Ansehung der Erkenntnißquelle derselben, als auch in Ansehung des Zieles, weßhalb Erkenntnisse über sie gesucht werden, so verschieden, daß es sogar besser scheint, dem Rathe zu folgen, die Psychologie außer aller Verbindung mit der Physiologie zu behandeln und diese ausschließlich entweder der Arzneiwissenschaft oder doch der vorzugsweise so genannten Naturwissenschaft zu überlassen. Ist

doch auch die gewöhnliche oder somatische Anthropologie kaum etwas Anderes, als ein *popularisirtes Gemisch aus allerlei Zweigen der Naturwissenschaft.*

3. Methode für die Behandlung der empirischen Psychologie.

§. 10. Hinsichtlich der Bestimmung der *richtigen*, und zwar der einzig richtigen, Methode, in welcher die empirische Psychologie abgehandelt werden muß, ist schon früher (§. 4) dieses Allgemeine bemerkt worden, daß sie wenigstens *systematisch*, wenngleich nicht streng wissenschaftlich, abgehandelt werden müsse. Dann wissen wir auch aus §. 5, daß wir nur mittelst der eigenen innern Bemerkung oder Erfahrung zur Kenntniß empirisch-psychologischer Wahrheiten gelangen können, daß folglich alle Demonstration und Speculation, wenigstens diejenige, welche nicht auf Erfahrung gegründet ist, in der empirischen Psychologie gar keine Stelle finde. Hieraus ergibt sich für die richtige und einzig fruchtende Behandlung unserer Wissenschaft die sehr bedeutungsvolle Vorschrift: *daß wir vermittelst der eigenen innern Bemerkung oder Beobachtung zu einer systematischen, d. h. zu einer geordneten, vollständigen und gründlichen, Erkenntniß unsers Seelenwesens gelangen sollen.* Diese Vorschrift aber ist, so wie sie da liegt, offenbar eine zu allgemeine, als daß sie uns auf jedwedem Pfade unserer Wissenschaft mit sicherer Hand leiten könnte. Sie läßt nämlich noch unerörtert, was wir denn vermittelst der eigenen innern Erfahrung in Ansehung unseres Seelenwesens erkennen sollen; ferner, wie die innere Bemerkung oder Beobachtung angestellt werden müsse, um das mit Sicherheit zu erkennen, was erkannt werden soll; endlich, wie es anzufangen sei, um dasjenige, was vermittelst der eigenen innern Bemerkung über unser Seelenwesen erkannt ist, zu einer systematischen Erkenntniß zu vollenden. Es entwickeln sich hieraus von selbst folgende drei wichtige Fragen:

1) Was soll über unser Seelenwesen vermittelst der eigenen innern Bemerkung erkannt werden?
2) Wie muß die Selbstbeobachtung angestellt werden, um das zu erkennen, was über unsere Seele erkannt werden soll?
3) Wie muß verfahren werden, um dasjenige, was bereits durch die Selbstbeobachtung über die Seele erkannt ist, zu einem systematischen Ganzen zu vereinigen?

Die Beantwortung dieser drei Fragen bildet also die Aufgabe der Methodologie der Psychologie, und mit der Beantwortung derselben geht auch diese Methodologie, und mit ihr die ganze Einleitung, zu Ende.

I. In Ansehung des Gegenstandes, welcher beobachtet werden soll.

a. Bestimmung der Eigenthümlichkeit unserer Seelenzustände.

§. 11. Was zuerst den Gegenstand der eigenen innern Bemerkung anbelangt, so ist uns schon aus dem Vorigen bekannt, daß dieser kein anderer sei, als das Seelenwesen, und zwar das Seelenwesen, in so fern es auf bloß empirischem Wege erkennbar ist. Dasjenige aber, was uns vermittelst schlichter Erfahrung über unsere Seele zunächst bekannt gemacht wird, sind gewisse, in unaufhörlichem Wechsel auf einander folgende Zustände oder Veränderungen unsers Ich. Was also die empirische Psychologie zuerst zu leisten hat, ist die bestimmte Angabe der Zustände oder Veränderungen unsers Ich, nebst der Erklärung ihrer Aehnlichkeit und ihrer Verschiedenheit. Um dieses zu können, ist erforderlich, scharf auf diejenigen Merkmale des jedesmaligen Zustandes zu achten, welche ihn gerade zu diesem Zustande und zu keinem andern machen. Wenn dieses geschehen ist, so vergleiche man den Seelenzustand mit andern Seelenzuständen, und zwar hauptsächlich mit denjenigen, welche die größte Aehnlichkeit mit ihm zu haben scheinen.

War nun die Beobachtung und die Vergleichung richtig, so ist das Wesen des hier beachteten Zustandes gerade in dasjenige Merkmal zu setzen, welches ihn von demjenigen Zustande, der ihm am nächsten liegt, zunächst unterscheidet. Es sollen aber nicht bloß unsere einzelnen Seelenzustände in ihrer Eigenthümlichkeit erkannt werden, sondern es ist auch erforderlich, daß wir alle unsere Seelenzustände unter bestimmte Gattungen und Arten gebracht haben. Um dieses zu können, müssen die einzelnen Seelenzustände klar und deutlich aufgefaßt sein; dann muß, in der schon oben angegebenen Weise, auf ihre wesentliche Gleichartigkeit und auf ihre wesentliche Ungleichartigkeit geachtet, und endlich das Gleichartige dieser Zustände zur charakteristischen Beziehung derselben kurz, deutlich und vollständig zusammengefaßt werden, und diese Untersuchung darf nicht eher für vollendet gehalten werden, als bis alle unsere Seelenzustände ohne Ausnahme in ihren allgemeinsten sowohl, als in ihren individuellsten Rücksichten erkannt sind.

b. Bestimmung ihrer Requisite.

§. 12. Wenn die Untersuchung über die Eigenthümlichkeit unserer Seelenzustände beendigt ist, liegt uns keine Frage näher, als die nach den Bedingungen, damit sie wirklich werden können. Und diese Frage ist wieder einerlei mit der Frage, was dem Seelenzustande entweder vorangehen oder doch gleichzeitig mit ihm vorhanden sein müsse, damit er entstehen könne. Diese Bedingungen werden in der Psychologie gewöhnlich und richtig die Requisite unserer Seelenzustände genannt, und wir verstehen unter Requisit dasjenige, ohne welches der in Rede stehende Zustand niemals erfolgt. Um diese Requisite unserer Seelenzustände zu finden, gehen wir von mehren Fällen derselben Art aus und fragen, unter welchen Voraussetzungen der fragliche Zustand immer entstehe, wenn er entsteht, und ohne welche er nimmer entstehe, bis man, nachdem der einzelnen Fälle eine gehörige

Anzahl beobachtet ist, das allgemeine Urtheil bilden kann, daß der Zustand niemals entstehe, wenn nicht Dieses oder Jenes vorläufig oder doch gleichzeitig in der Seele vorhanden war. Haben wir nämlich in der möglich größten Anzahl von Fällen ohne die mindeste Ausnahme Uebereinstimmung gefunden, so haben wir diejenige Gewißheit erreicht, welche in einer empirischen, aus bloßen Einzelnheiten zusammengesetzten Wissenschaft nur erreicht werden kann. Es ist aber auch nicht selten der Fall, daß die Seelenzustände in einer zu großen Schnelligkeit auf einander folgen, als daß man die Umstände, unter welchen sie erfolgen, mit dem Auge der innern Bemerkung allein gehörig entdecken könnte, wie z. B. im Zustande eines heftigen Affectes, einer starken Begierde u. s. w. leicht möglich sein kann. In diesem Falle ist nichts zu thun übrig, als daß man mit Hinzuziehung sonstiger Erfahrungen gleichsam aus der Natur der Sache zu zeigen suche, es müsse Jenes nothwendig vorangegangen sein, wenn Dieses erfolgen soll. Bei der Bestimmung der Requisite der Seelenzustände ist nun besonders erforderlich, daß gegen dasjenige, welches als Requisit statuirt wird, keine, auch nicht die mindeste, Ausnahme streite.

c. Bestimmung ihrer Ursachen.

§. 13. Sind die Bedingungen oder die Requisite unserer Seelenzustände vorab gefunden und festgestellt, so kommen die Ursachen unserer Seelenzustände als dasjenige zum Vorschein, auf welches die Selbstbeobachtung zunächst hingeleitet werden muß. Die Ursachen unserer Seelenzustände sind von den früher besprochenen Requisiten derselben durchaus verschieden. Denn obgleich eine Seelenveränderung eben so wenig eintritt, ohne ihr Requisit, als ohne ihre Ursache, so entsteht sie doch nicht nothwendig, wenn ihr Requisit auch schon vorhanden ist, und es geschieht sogar sehr oft, daß sie ausbleibt; wohl aber muß der Zustand entstehen, wenn die Ursache desselben wirklich eintrifft. Die Seelenveränderungen entstehen also gar nicht durch ihre Requisite,

wohl aber durch ihre Ursachen. So entsteht der Zustand des Mitleids zwar niemals ohne eine klare Vorstellung des fremden (wirklichen oder eingebildeten) Unglücks; auf die klare Vorstellung des fremden Unglücks muß aber so wenig der Zustand des Mitleids erfolgen, daß sogar das Gegentheil des Mitleids, triumphirende Schadenfreude, darauf erfolgen kann. Ist aber eine klare Vorstellung des fremden Unglücks und zugleich ein vorzügliches, das eigene vielleicht überwiegendes, Interesse für die andere Person in unserer Seele vorhanden, so muß der Zustand des Mitleids erfolgen, und der Zustand der Schadenfreude oder auch nur der Gleichgültigkeit ist dann nicht möglich. Die klare Vorstellung des fremden Unglücks ist also nur Requisit, das Interesse für die andere Person hingegen Ursache des Mitleids. Wir haben also die Wirklichkeit eines Requisites schon dann erwiesen, wenn erwiesen ist, der Seelenzustand werde niemals erfolgen, wenn nicht Dieses oder Jenes früher oder doch gleichzeitig vorhanden war; die Wirklichkeit der Ursache ist aber erst dann gezeigt, wenn erkannt ist, daß, falls Dieses oder Jenes eintrifft, der Zustand nothwendig erfolgen müsse und nicht ausbleiben könne. Hierbei bleibt völlig bestehen, daß Eins und dasselbe in der einen Rücksicht Requisit, in der andern Ursache des Seelenzustandes genannt werden könne. Und wird dann die Ursache des Seelenzustandes als ein Requisit desselben betrachtet, so läßt sich auch der Satz rechtfertigen, daß da, wo alle Requisite des Seelenzustandes eintreffen, auch der Seelenzustand selbst unmöglich ausbleiben könne. Um nun diese Ursachen unserer Seelenzustände zu finden, verfahren wir auf dieselbe Weise, in welcher wir von irgend einem Gegebenen aus nicht allein auf eine Ursache überhaupt, sondern auch auf eine bestimmte Ursache zu schließen berechtigt sind. Unter Ursache verstehen wir dasjenige, welches zwar den Grund eines Andern (eines Zustandes oder einer Substanz) in sich enthält, aber dieses Andere nicht etwa bloß in sich einschließt, sondern es entweder in

einer andern Substanz oder an einer andern Substanz erst aus sich hervorgibt; dasjenige, was jenes Andere aus sich hervorgibt, heißt Wirkung. So begründet zwar das Eisen die Härte desselben, allein es gibt diese Härte nicht erst aus sich hervor, sondern es schließt diese Härte schon in sich ein; hingegen schließt der Baum den Apfel, der Regen das Naßwerden nicht schon in sich ein, sondern es gibt der Baum den Apfel, der Regen das Naßwerden erst aus sich hervor. Mit andern Worten: der thätige und nicht auch der ruhende Grund heißt Ursache, und das aus einem thätigen, nicht auch aus einem ruhenden Grunde zu Begreifende heißt Wirkung. Der Begriff von ursächlicher Verbindung ist also nichts Anderes, als der Begriff des Zusammenhanges eines Gegebenen (eines Zustandes oder einer Substanz) mit einem Andern als seinem das Gegebene thätig wirkenden Grunde; insbesondere nichts Anderes, als der Begriff des Werdens, Anfangens, Entstehens des Einen aus dem Andern oder durch das Andere. Und diesen Begriff der ursächlichen Verbindung zweier Gegenstände wenden wir mit der vollständigsten Entschiedenheit über die Richtigkeit dieser Anwendung wenigstens in dem Falle an, wenn das Eine dem Andern immer und unabänderlich vorangeht und ihm nie nachfolgt. So folgt das Naßwerden nach dem Regen, der Schmerz nach dem Schlage, die Tageshelle nach dem Aufgang der Sonne, die Frucht des Feldes nach der Ausstreuung des Samens; und niemals geht das Zweite dem Ersten voran. In diesem Falle halten wir das Erste für die Ursache und das Zweite für die Wirkung, und wir thun dieses deßhalb, weil sonst ein Zusammentreffen von ungefähr angenommen werden müßte, was aber nicht angenommen werden kann, weil ein Zusammentreffen von ungefähr nichts Anderes ist, als ein Zusammentreffen ohne allen zureichenden Grund; eine Annahme, welche der Vernunft geradezu widerspricht. Wo also die Erfahrung die unabänderliche Folge zwischen dem

Einen und dem Andern bezeugt, da sind wir wirklich genöthigt, das vorangehende Eine für die Ursache und das folgende Andere für die Wirkung zu halten. Den Begriff der unabänderlichen Folge zwischen dem Einen und dem Andern wenden wir insbesondere noch mit voller Sicherheit an, wenn auf die Veränderung oder Aufhebung des Ersten sogleich auch die Veränderung oder Aufhebung des Zweiten, und auf die Wiederherstellung des Ersten sogleich die Wiederherstellung des Zweiten erfolgt. Bemerken wir z. B., daß der Zorn entstehe, wenn das Andenken an eine unangenehme Sache in uns rege wird; daß er wachse, wenn das Andenken an die Sache, die uns unangenehm ist, klarer und lebhafter wird; daß er abnehme, wenn jenes schwächer wird; daß er verschwinde, sobald jenes verschwand; daß endlich jenes kaum wiederkehrt, als auch dieser wieder anhebt: so schließen wir, daß jenes Andenken an die unangenehme Sache die Ursache des Zornes sei. Dieses Mittel der Entdeckung des ursächlichen Zusammenhanges zwischen zwei Seelenzuständen findet aber eigentlich nur da eine Anwendung, wo die Zustände in unserer Willkür stehen, so daß wir sie beliebig heranrufen, sie beliebig verstärken und schwächen können. Außer diesem einzigen oder, wenn man will, außer diesen beiden Fällen schließen wir von einer Wirkung auch dann noch auf eine bestimmte Ursache zurück, wenn irgend einer Erscheinung ein Anderes vorangegangen ist und die Entstehung des Zweiten sich vollkommen aus dem Ersten begreifen läßt. Wenn wir z. B. mit Gewißheit wissen, daß zur nächtlichen Zeit mehre fremde und unbekannte Menschen in einem Hause gewesen sind, und nun am folgenden Tage mehre Gegenstände vermißt werden, deren Dasein unmittelbar vorher durch die sinnliche Anschauung bezeugt wurde: so schließen wir, daß jene unbekannten Menschen die vermißten Gegenstände entwendet haben. Damit aber aber ein Schluß dieser Art vollendete Gewißheit gewähre, muß gezeigt werden, daß nicht ein Anderes, Bekanntes oder Unbekanntes,

vorhanden sei, welches die Erscheinung hervorbringen könnte. — Wenn nun die Ursachen unserer Seelenveränderungen in der einen oder der andern der hier angegebenen Weisen erkannt sind, so wird es auch noch erforderlich sein, das Allgemeine in diesen Ursachen zu entdecken. Wenn nun eine Menge von ähnlichen Wirkungen vorliegt, die insgesammt eine ähnliche Ursache haben, so vergleiche man diese Ursachen scharf mit einander, abstrahire das Gemeinsame, stelle eben dieses Gemeinsame in einem allgemeinen Satze auf, und man hat das Allgemeine in den Ursachen gefunden.

d. Bestimmung ihrer Ordnung.

§. 14. Wenn zu der Erkenntnlß der Eigenthümlichkeit unserer Seelenzustände und den Bedingungen ihrer Entstehung auch noch die Erkenntniß ihrer Ursachen hinzugekommen ist, so fragt es sich zuletzt noch nach der Ordnung desjenigen, was in uns ist und geschieht. Offenbar kann diese Frage zuerst einen Zustand an und für sich betreffen; dann auch den Zusammenhang dieses Zustandes mit andern Zuständen, den vorangehenden sowohl als den folgenden. Die Ordnung eines und desselben Zustandes können wir aber nicht untersuchen wollen, weil jeder Zustand, an und für sich betrachtet, nicht nach und nach, sondern auf einmal hervortritt, und auch, nachdem er einmal hervorgetreten ist, nicht eine Zeit lang bestehen bleibt, sondern nur einen Augenblick andauert und dann sogleich wieder in Nichts verschwindet. Dieses muß aber nicht so verstanden werden, als sei es unmöglich, daß irgend ein Hauptzustand mit mehren andern, ihm vorangehenden, einzelnen Zuständen in einer ursächlichen Verbindung stehen könne, was allerdings möglich und in den meisten Fällen sogar wirklich ist. Dann wird aber jener Hauptzustand nicht mehr an und für sich, sondern in seinem Verhältnisse zu anderen Zuständen betrachtet. Was also in Ansehung der Ordnung eines einzelnen Zustandes noch in Untersuchung gezogen werden kann, sind die Momente seines

Entstehens, seines Seins und seines Vergehens, aber nichts Anderes. Um nun hierüber Auskunft zu erhalten, dazu ist ein doppelter Weg geöffnet. Entweder muß der Zustand vom Punkte seines Entstehens und selbst dessen, was seine Entstehung bedingt, bis zum Punkte seiner Verwirklichung, und ebenfalls vom Punkte seiner Verwirklichung bis zum Punkte seines gänzlichen Aufhörens, mit dem schärfsten Auge der ruhigsten Selbstbeobachtung verfolgt werden; oder wenn dieses psychologischer Gründe wegen nicht möglich ist, so muß der Zustand, nachdem er bereits vorhanden ist, so klar und bestimmt, als möglich, aufgefaßt und aus sonst bekannten empirisch-psychologischen Lehren nach allen möglichen Rücksichten erwogen werden, was alles nothwendig vorangegangen sein mußte, ehe der Zustand möglicher Weise entstehen konnte, und wie und warum er nicht hätte entstehen, insbesondere nicht zu einem solchen hätte werden können, wenn auch nur das Mindeste von dem gefehlt hätte, was vorhanden war. Offenbar muß gerade dieselbe Rücksicht sowohl dann genommen werden, wenn irgend ein Zustand in seinem engen Verhältnisse zu andern Zuständen betrachtet, als wenn auch die gesammte Ordnung und der Zusammenhang alles dessen, was in uns ist und geschieht, entwickelt werden soll. Die Ordnung und der Zusammenhang der Wirksamkeit aller unserer Seelenkräfte ist aber auch erst dann erkannt, wenn alle Seelenkräfte so vorgelegt sind, wie sie sich gegenseitig bedingen, voraussetzen und in einander greifen: und eben hierin findet die Psychologie zwar ihre schwierigste, aber auch ihre anziehendste und lehrreichste Aufgabe.

c. Bestimmung ihrer Gesetzmäßigkeit.

§. 15. Wenn nun dieses alles geleistet ist, so ist die uns mögliche empirische Kenntniß unseres Seelenwesens geschlossen und vollendet. Nur ist noch zu bemerken, daß diese Untersuchungen nicht immer und überall mit voller Ausführlichkeit genannt und nach den genannten Hauptpunkten gleichsam mechanisch verfahren werden müsse, wodurch die

Wissenschaft höchstens an Weitläufigkeit und Pedanterei gewinnen könnte. Sondern es ist hinreichend, wenn uns nur immer und überall das Ziel vorschwebt, welches erreicht werden muß, wobei die Durchführung der Wissenschaft ungestörte und völlige Freiheit behält. Ist die Untersuchung von Anfang bis zu Ende durchgeführt, so ist auch das Gesetzmäßige unseres Seelenwesens erkannt, und es ist dann nicht nöthig, daß darüber noch eine besondere Untersuchung komme. Verstehen wir ja unter Gesetz im Allgemeinen nichts Anderes, als jedwede allgemeine Regel, wodurch die Wirksamkeit gewisser Kräfte bestimmt ist, also hier jedwede allgemeine Regel, an deren Befolgung die menschliche Seele in der Erzeugung ihrer einzelnen Aeußerungen gebunden ist. Die allgemeinen Regeln aber, an welche die menschliche Seele in der Erzeugung ihrer einzelnen Aeußerungen gebunden ist, sind dann erkannt, wenn wir in Ansehung unserer Seelenzustände, jedes einzelnen und aller zugleich, mit voller Bestimmtheit und Ausdrücklichkeit wissen, worin ihre eigenthümliche und gemeinsame Natur bestehe, welche die Bedingungen ihrer Möglichkeit seien, aus welchen Ursachen sie hervorgehen und in welcher Ordnung sie erfolgen. Wie es aber anzufangen sei, um über diese vier Gegenstände die gehörige Auskunft zu erhalten, darüber ist durch das Vorige hinreichender Aufschluß gegeben worden. Wir gehen also jetzt zur Beantwortung der zweiten Frage dieser Methodenlehre über, nämlich zur Beantwortung der Frage, wie die Selbstbeobachtung angestellt werden müsse, um das zu erkennen, was über unsere Seele erkannt werden soll.

II. In Ansehung der Beobachtung selbst.

§. 16. Alles bisher Besprochene kann auf keinem andern Wege, als auf dem der eigenen innern Erfahrung oder Bemerkung, erkannt werden. Es fragt sich daher, wie die eigene innere Bemerkung, oder, w. d. i., wie die Selbstbeobachtung angestellt werden müsse, um über die genannten Hauptge-

genstände der empirischen Psychologie zuverlässige Aufschlüsse zu erhalten. Damit eine solche Selbstbeobachtung den gewünschten Erfolg haben könne, muß sie zuvörderst wenigstens den Charakter einer jeden Beobachtung haben, d. h., sie muß eine absichtliche, von allen Vorurtheilen freie, ruhige und gelassene, hinreichend starke und anhaltende Hinrichtung des Wahrnehmungsvermögens nebst der damit verbundenen Aufmerksamkeit auf den Gegenstand sein, dessen genauere Kenntniß durch die Beobachtung befördert werden soll. Unter Beobachtung ist also hier nicht und nirgends eine gemeine Erfahrung zu verstehen, die sich jedwedem aufdringt, der nur gesunde Sinne hat und sich den Eindrücken der Gegenstände nicht gewaltsam entgegenstellt; denn hier fehlt die absichtliche Hinrichtung der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand, um ihn genauer zu untersuchen und ihn nach allen seinen Rücksichten und Verhältnissen zu erfassen. Wenn aber zu einer Beobachtung ohne Unterschied Ruhe und Gelassenheit durchaus erforderlich ist, so ist sie es doch am meisten bei Gegenständen psychologischer, d. i. bei Gegenständen solcher Art, die nicht äußerlich sichtbar, nicht trennbar und theilbar sind, die oft sogar in solcher Menge oder in solcher Schnelligkeit erfolgen, daß sie entweder gar nicht oder doch nur kaum zu bemerken sind und durch die geringste übertriebene Einmischung der aufmerkenden Thätigkeit schon gleich ihr Dasein verlieren. Damit aber die Beobachtung unserer innern Zustände von einer solchen Ruhe und Gelassenheit immer und überall begleitet werde, muß man bemühet sein, die Aufmerksamkeit immer mehr in Gewalt und Herrschaft zu bringen, um sie von der einen Seite mit voller Stärke dem zu beobachtenden Gegenstande zuzuwenden und sie von der andern Seite für dasjenige, was nicht Gegenstand der gegenwärtigen Beobachtung ist, gleichsam stumpf und unempfänglich zu machen. Ihr eigentliches Geschäft ist, ohne allzu große Wirksamkeit und Anstrengung ihrerseits dem zu beobachtenden Gegenstande ruhig, unbesorgt und ausdauernd

zuzusehen. Allein die Beobachtung und die damit nothwendig verbundene Wirksamkeit der Aufmerksamkeit wird erfolglos, ja, sie wird sogar unmöglich sein, wenn man nicht früher mit sich selbst zu Rathe gegangen ist, was, d. i. welchen bestimmten Gegenstand oder welche bestimmte Seite des Gegenstandes, man denn gerade jetzt beobachten wolle. Soll nämlich die Erfahrung eine Beantwortung der ihr vorgelegten Frage geben, so muß die Frage selbst der Art sein, daß sie dem bemerkenden Vermögen in uns, der Aufmerksamkeit nämlich, einen bestimmten Reiz und eine bestimmte Richtung ertheilt; wo dieses nicht der Fall ist, wirkt die Aufmerksamkeit nichts, oder richtiger, sie kommt nicht einmal in Thätigkeit. Wenn wir z. B. die Frage stellen: „Was geht in mir vor, wenn ich mich selbst beobachte?" so ist auf diese Frage aus dem angegebenen Grunde keine Antwort möglich. Wenig oder gar nicht besser geht es mit folgenden, allerdings mehr individualisirten, Fragen: Was geht in mir vor, wenn ich erkenne? was geht in mir vor, wenn ich anschaue? was geht in mir vor, wenn ich sehe? Auch auf diese letzte Frage, wie bestimmt sie auch zu sein scheint, folgt noch keine Antwort; denn ich sehe nicht überhaupt, sondern ich sehe nur einen besondern Gegenstand, und ein Sehen überhaupt ist nichts und gar nichts. Ich muß also die letzte obiger Fragen so stellen: Was geht in mir vor, wenn ich einen besondern Gegenstand, z. B. einen Tisch, oder noch besser diesen Tisch, sehe? Jetzt erhält die Aufmerksamkeit Reiz und Richtung, und jedes Kind ist nun im Stande, eine Menge von Antworten zu geben, welche, gehörig geläutert, am Ende die richtige Antwort enthalten werden. Ist also die Frage über dasjenige, was gegenwärtig beobachtet werden soll, zu unbestimmt und allgemein, als daß sie der Aufmerksamkeit die gehörige Richtung ertheilen könnte, so muß diese Frage selbst in besondere Fragen zerlegt werden, und zwar so lange, bis diesem Mangel durchaus abgeholfen ist. Man bestimme daher so genau, als möglich, den

Gegenstand selbst und die Seite, von welcher man den Gegenstand beobachten will; sondere von ihm alle fremdartigen Theile, löse dann jede Frage in ihre wesentlichen Bestandtheile auf, drücke jede so individuel, als möglich, aus und frage niemals unbestimmt und allgemein. Hierbei ist aber die strengste Vorsicht nothwendig, damit der Gegenstand nicht so zerrissen und zerstückelt werde, daß entweder die Aufmerksamkeit für die Beachtung der einzelnen Theile keinen Reiz mehr behält, oder daß doch die Theile des Gegenstandes nicht mehr in ihrem natürlichen Zusammenhange gesehen werden können. In dieser Weise muß nun verfahren werden, bis alles geleistet ist, was zum Wesen unserer Wissenschaft gehört und früher bezeichnet ist. Ist man nun mit der Selbstbeobachtung zu Ende gekommen, so ist nach derselben ein genaues Aufzeichnen des Beobachteten, um bei einer in der Folge anzustellenden Beobachtung das Mangelhafte ersetzen zu können, sehr zu empfehlen. Hat man sich durch wiederholte Beobachtung bereits einen ziemlichen Vorrath von Kenntnissen über die Wirkungen des zu beobachtenden Seelenvermögens erworben, so müssen doch die Resultate nochmals übersehen, aus dem Mangelhaften neue Fragen entwickelt und durch wiederholte Beobachtung eine Antwort auf dieselben gesucht werden. Hat endlich die Untersuchung die gewünschten Resultate vollständig gegeben, so komme man durch ein tabellarisches Verzeichniß aller unserer Seelenzustände der leichtern Anschauung und dem Gedächtniß zu Hülfe.

III. In Ansehung der Vereinigung des durch Beobachtung Erkannten zu einem systematischen Ganzen.

§. 17. Zum Schlusse dieser Methodenlehre für das zweckmäßige Studium der empirischen Psychologie ist noch die Frage zu beantworten, wie verfahren werden müsse, um dasjenige, was durch Selbstbeobachtung bereits erkannt ist, zu einem systematischen Ganzen zu vereinigen. Diese Fra-

ge fällt aber hier größtentheils aus; nicht, als wenn sie keine Wichtigkeit hätte, sondern weil sie, dem Wesen nach, durch das Frühere schon beantwortet ist. Die empirische Psychologie wird dann systematisch abgehandelt sein, wenn wir unsere einzelnen Seelenzustände unter allgemeine Begriffe gebracht haben und die einzelnen Seelenzustände, nebst allem, was zu ihrer Erklärung gehört, so nach einander abhandeln, wie sie naturgemäß auf einander folgen, sich gegenseitig bedingen und voraussetzen. Wenn dieses geleistet ist, dann ist schon das System vollendet; durchaus vollendet wird es aber erst dann sein, wenn der Zusammenhang aller Seelenkräfte so nachgewiesen ist, daß überall einleuchtet, wie und was die eine Seelenkraft gewirkt haben müsse, damit die andere in Thätigkeit gerathe, und wie sie nicht zu dieser Thätigkeit gekommen sein würde, wenn auch nur das Mindeste von dem, was vorangegangen ist, gefehlt hätte. — Man könnte noch die Frage aufwerfen, in welcher Methode denn das System aufgebaut werden müsse, ob in dem analytischen oder in dem synthetischen Gange. Die Natur der analytischen Methode besteht darin, daß sie fragend oder untersuchend, die Natur der synthetischen Methode besteht darin, daß sie behauptend oder demonstrirend ist. Es leuchtet wohl von selbst ein, daß die synthetische oder die dogmatisirende Methode in keiner Wissenschaft weniger, als in der empirischen Psychologie, eine Anwendung finden könne. Wissen wir ja hier, am Eingange in die Sache stehend, von den zu beobachtenden Seelenkräften auch nicht das Mindeste, und ist uns ja alles, worüber hier die Rede kommen muß, von Anfang bis zu Ende durchaus unbekannt. Wir können folglich nur fragend oder untersuchend zu Werke gehen, und es ist nicht möglich, daß wir mit behauptenden Sätzen anfangen und dann für die Richtigkeit dieses Satzes einen Beweis suchen. Ist die Frage, welche der Erfahrung zur Beantwortung vorgelegt wird, zu unbestimmt und allgemein, so muß sie, wie bereits gesagt ist, in besondere Fragen aufgelöst und so lange individualisirt werden,

bis eine Beantwortung der vereinzelten Fragen und mit ihnen die Hauptfrage möglich wird. Die analytische Methode, deren Natur hier kurz vorgelegt ist, kann also nicht nur in der empirischen Psychologie wirklich angewendet werden, sondern sie ist auch die einzige, welche hier eine Stelle finden kann.

Verschiedenheit der menschlichen Seelenvermögen und Eintheilung der empirischen Psychologie danach.

§. 18. Jetzt, wo wir an der Abhandlung der Sache selbst stehen, liegt uns wohl keine Frage näher, als die, womit wir unsere Untersuchung beginnen sollen. Gegenstand unserer Untersuchung ist bekanntlich das Ich oder, w. d. i., die menschliche Seele. Wir können aber hier unmöglich ausgehen von dem so genannten reinen Ich, weil wir das reine Ich, d. h. das Ich bloß als Ich gedacht, weder überhaupt noch im Wege der Erfahrung erkennen können. Wir können folglich hier nur ausgehen von dem empirischen Ich, d. h., wir können nur ausgehen von dem Ich, in so fern dasselbe oder, richtiger, in so fern die Vorstellung desselben verbunden erscheint mit gewissen innern Zuständen, die als besondere oder individuelle Bestimmungen desselben zum Bewußtsein kommen. Mit welchem Seelenzustande sollen wir nun den Anfang machen? Am zweckmäßigsten ist es wenigstens, mit dem Zustande anzufangen, womit gleichsam die erste Thätigkeit der Seele beginnt, zu den übrigen so fortzuschreiten, wie auch die Seele darin fortschreitet, und mit denjenigen Zuständen aufzuhören, womit auch die Seele ihre Wirksamkeit beschließt. Um aber dieses zu können, müssen uns die einzelnen Seelenzustände wenigstens im Allgemeinen schon bekannt sein, und doch ist diese Kenntniß beim Eingange in die Psychologie so wenig möglich, daß sie vielmehr sogar das Endresultat der Psychologie selbst ist. Es bleibt uns also hier nichts übrig, als entweder mit dem ersten,

besten Seelenzustande anzufangen und demnächst seine Verbindung mit andern Seelenzuständen, frühern und spätern, zu sehen, oder die hierüber allgemein herrschenden Ansichten vor der Hand so gut als möglich zu benutzen. Das Zweite ist wenigstens das Sicherste. Von den einzelnen Seelenzuständen aber, die wesentlich von einander verschieden sind, wird auch nach Anleitung des Gesetzes vom zureichenden Grunde auf besondere, wesentlich von einander verschiedene, Vermögen unserer Seele geschlossen werden müssen. Kann doch die Seele unmöglich einen Zustand hervorbringen, ohne ein Vermögen oder eine Kraft für diese Hervorbringung zu besitzen, und müssen doch diese Vermögen oder Kräfte verschieden sein, wenn die von der Seele hervorgebrachten Zustände selbst verschieden sind. Unter den Seelenvermögen verstehen wir aber keineswegs einzelne Bestandtheile der menschlichen Seele, die etwa in einem sich gegenseitig beschränkenden oder sogar widerstreitenden Causalverhältnisse stehen könnten oder auch nur in ganz getrennte Wirkungssphären abgesondert wären. Sondern wir verstehen darunter nur verschiedene Aeußerungsweisen Einer und derselben ungetheilten, einigen, lebendigen, in allen ihren Wirkungen harmonischen Seelenkraft, welche Seelenkraft indeß nicht mit einem einzigen Blicke umfaßt werden kann, weil sie sich in gar zu mannigfaltigen Weisen äußert. Wir verfahren also hier gar nicht anders, als wenn wir auch einem Gegenstande der äußern Natur, z. B. einem Steine, die Eigenschaften der Schwere, der Ausdehnung, der Theilbarkeit zulegen und für alle diese Eigenschaften gewisse, ihnen entsprechende, Kräfte in dem Steine denken. Es ist deßhalb sehr auffallend, wenn man die Anwendung des Begriffes von Vermögen überhaupt und die Scheidung der Seelenthätigkeiten in verschiedene Vermögen als unrichtig und unstatthaft erklärte und (hauptsächlich gegen Wolff und Kant) behauptete, es sei jene Anwendung und Scheidung nichts, als eine Erdichtung oder Vehikel der gemeinen Erfahrung, welche der rein empi-

rischen Auffassung der innern Thätigkeiten eben so wenig, als der speculativen Ansicht von der Einheit der menschlichen Seele, entspreche. Gegen die Seelenvermögen haben sich außer den meisten Anhängern der Naturphilosophie Herbart und Carus und Herbart's Schüler Niedenroth erklärt. Alle Einwendungen dagegen schwinden aber mit der einfachen Bemerkung, daß die Seele nicht auf Eine und dieselbe, sondern auf eine sehr mannigfaltige Weise thätig sei, daß also auch die Seele die Fähigkeit oder, w. d. i., das Vermögen haben müsse, bald so, bald anders thätig zu sein, d. i., daß es verschiedene Vermögen unserer Seele gebe. (Vgl. auch Schmid's Metaphys. der innern Natur, S. 183 folg.) Aber welche sind denn nun, nach der allgemeinen, hierüber herrschenden Ansicht, die einzelnen Seelenzustände, mit welchen wir es hier zu thun haben und von welchen aus auf gewisse besondere Vermögen unserer Seele geschlossen werden muß? Nach der gemeinen und gewöhnlichen Erkenntniß unseres Seelenwesens, welche sowohl im bekannten Sprachgebrauche, als in der allgemein herrschenden Ansicht hierüber eine nicht geringe Bestätigung findet, sind die Zustände unserer Seele zwar mannigfaltiger Art; doch sind sie in ihrer größten Allgemeinheit entweder 1) bloße Vorstellungen und Erkenntnisse gewisser Gegenstände, oder 2) gewisse Stimmungen oder Affectionen, welche der Seele entweder ganz oder doch zum Theile zusagen oder nicht zusagen; oder 3) Hinrichtungen des Subjectes auf ein Object, entweder um es zu verwirklichen oder um es zu vernichten. Einen Zustand der ersten Art nennen wir Erkenntniß; einen Zustand der zweiten Art nennen wir Gefühl; einen Zustand der dritten Art nennen wir Begehren, rücksichtlich Verabscheuen. Die menschliche Seele besitzt somit ein dreifaches Vermögen: ein Erkenntniß-, ein Gefühls- und ein Begehrungs-Vermögen, und es sind diese drei Vermögen als die drei Grundvermögen der menschlichen Seele zu betrachten. Die Alten unterschieden nur ein doppeltes

Vermögen der menschlichen Seele, nämlich ein Erkenntniß-Vermögen (Facultas cognoscendi oder auch Facultas cogitandi genannt, weil sie den Unterschied unter Denken und Erkennen nicht klar aufgefaßt hatten,) und ein Begehrungs-Vermögen (Facultas appetendi). Zwar will man schon eine deutliche Unterscheidung jener drei Hauptvermögen der menschlichen Seele bei Platon finden, und man beruft sich, um dieses zu beweisen, auf die Stelle in der Schrift De Republ. IV. pag. 367. (vgl. Tennemann, Grundriß der Gesch. d. Philos., §. 35, und Krug, Gesch. d. Philos. alter Zeit, S. 222); man braucht aber jene Stelle nur scharf anzusehen, um zu finden, daß sich hier keine, wenigstens keine deutliche, Eintheilung der menschlichen Seelenvermögen in Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungs-Vermögen finde, und werden doch auch anderswo bei Platon diejenigen Zustände, welche wir Gefühle nennen, den Begierden untergeordnet. Vgl. Biunde, emp. Psychol., Bd. II, S. 4. Erst in der neuern Zeit, nach der Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wurde man auf die Gefühle, als besondere, von den Erkenntnissen und Begierden wesentlich verschiedene Seelenzustände, aufmerksam, und Kant gebührt das Verdienst, das Gefühls-Vermögen als ein besonderes Vermögen der menschlichen Seele vorgewiesen zu haben. Aber hat es nun auch mit der angegebenen Eintheilung der menschlichen Seelenvermögen in Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungs-Vermögen seine Richtigkeit? Daß der menschlichen Seele ein Erkenntniß- und ein Begehrungs-Vermögen zukomme, unterliegt keinem Zweifel und ist auch noch nie bezweifelt worden: die im Bewußtsein erscheinenden deutlichsten Aeußerungen dieser Vermögen machen allem Zweifel an ihrer Realität ein Ende. Hingegen ist die Realität des Gefühls-Vermögens als eines besondern, von dem Erkenntniß- und Begehrungs-Vermögen verschiedenen, Vermögens der menschlichen Seele häufig bestritten worden, und sie wird noch bestritten. Wenn es uns also hier darum

zu thun ist, eine von allen Seiten als richtig erwiesene Eintheilung der empirischen Psychologie zu liefern, so müßte hier schon die Realität des Gefühls-Vermögens in Untersuchung genommen werden; doch scheint es, mancher Gründe wegen, gerathener, diese Untersuchung in die Lehre von dem Gefühls-Vermögen selbst zu verschieben. Unsere Eintheilung der Seelenvermögen bleibt also in Absicht auf das Gefühls-Vermögen noch problematisch, wodurch indeß der Wissenschaftlichkeit auf keine Weise geschadet wird. Uebrigens muß es sich an seinem Orte klar ergeben, wie nichtig die Gründe seien, womit man bisher die Realität des Gefühls-Vermögens zu bekämpfen gesucht hat. — Dem Gesagten zufolge zerfällt nun das ganze Gebiet der empirischen Psychologie in drei Haupttheile, von denen der erste das Erkenntniß-Vermögen, der zweite das Gefühls-Vermögen, der dritte das Begehrungs-Vermögen der menschlichen Seele zum Gegenstande der Untersuchung hat. Jetzt fragt sich noch, mit welchem dieser Theile angefangen werden müsse, d. h., welcher dieser Theile der Natur der Sache nach der erste sei. Offenbar muß mit demjenigen Theile angefangen werden, in welchem dasjenige Vermögen abgehandelt werden muß, mit welchem alle Thätigkeit der Seele beginnt, und dieses Vermögen ist offenbar das Erkennen. Auch ist das Erkennen das unabhängigste von allen Vermögen unserer Seele und bedarf für seine eigenen Aeußerungen nicht der vorangegangenen Aeußerung eines der andern Vermögen, welche ihm zur Seite stehen. Jedes Gefühl nämlich schließt eine, oft klare, oft auch nur dunkle, Erkenntniß eines Gegenstandes in sich ein, und jedes Bestreben, sei es ein Begehren oder ein Verabscheuen, setzt die Erkenntniß eines Objectes ausdrücklich voraus, und zwar so lange voraus, als das Begehren oder Verabscheuen selbst dauert. Die Erkenntniß hingegen kann bestehen und besteht sehr oft, ohne ein Gefühl oder eine Bestrebung zur Folge zu haben. Mit dem Erkenntniß-Vermögen muß also

die Untersuchung begonnen werden, und die Lehre über das Erkenntniß-Vermögen bildet somit den *ersten* Theil unserer Wissenschaft. Hinsichtlich der Rangordnung der beiden andern Theile der empirischen Psychologie ist entschieden, wenn man nur bemerkt hat, daß ein Gefühl, d. i. eine der Seele ganz oder zum Theil zusagende oder nicht zusagende Stimmung, wohl vorhanden sein kann, ohne daß deßhalb ein Bestreben, sei es ein Begehren oder ein Verabscheuen, zu erfolgen braucht, und es bleibt dieses, ungeachtet des vorhandenen Gefühles, oft ganz aus. So können außerordentliche Thaten eines Helden in dem phlegmatischen Menschen auch wohl das Gefühl der Bewunderung erregen; aber ein Begehren ähnlicher Umstände und Gefahren, die den Weg zum Ruhme bereiten, wird in ihm nicht rege. Hingegen erfolgt niemals ein Bestreben zur Wirklichmachung oder Verhinderung eines Gegenstandes, wenn nicht früher, wenigstens einen Augenblick vorher, eine, oft nur ganz dunkel gefühlte, der Seele zusagende oder nicht zusagende Stimmung vorhanden war. Also bildet die Lehre von dem *Gefühls-Vermögen* den *zweiten*, und die Lehre von dem *Begehrungs-Vermögen* den *dritten* Theil der empirischen Psychologie. Der zweite und dritte Theil ist dem ersten *bloß nachgeordnet und nicht etwa nebengeordnet*, so wie auch die Erkenntniß, das Gefühl und die Bestrebung nicht als *sich gegenüber stehend* im Bewußtsein gefunden werden, sondern das Gefühl eine Erkenntniß, und die Bestrebung sowohl ein Gefühl als eine Erkenntniß voraussetzt. — Jetzt ist die Verschiedenheit der menschlichen Seelenvermögen im Allgemeinen erkannt und zugleich die allgemeine Eintheilung der empirischen Psychologie danach gegeben.

Kritische Erörterung über V. 6. im Briefe Pauli an die Römer. Von Prof. Franz Ritter in Bonn.

Wenn wir den Text des neuen Testaments, wie er uns in den besten kritischen Ausgaben vorliegt, mit dem Texte vieler anderen Autoren des hellenischen Alterthums vergleichen, so finden wir bald, daß in Betreff des Weges, auf welchem der erstere zu Stande gekommen ist, eine merkliche Verschiedenheit obwaltet. Denn da die Verehrung vor den Schriften des neuen Testaments von dem Augenblicke ihres ersten Erscheinens an bis auf die gegenwärtige Zeit bei einem großen Theile der Menschheit ununterbrochen fortgedauert hat, so sind sie theils wegen dieses Interesses, theils wegen des Gebrauches, den man in den Kirchen davon machte, durch eine Menge von Abschriften fortgepflanzt worden. Daher übertreffen die uns erhaltenen Handschriften des N. T. an Zahl und an Alter bei Weitem die Codices, welche sich von irgend einem Profan-Schriftsteller noch vorfinden. Denn diese haben auf ihrer weiten und beschwerlichen Wanderung durch die wüste Zeit der Barbarei mehr oder weniger einen epimenideischen Schlaf gehalten, und wenn es der geringeren Zahl derselben auch gelungen ist, aus ihrem fast tödlichen Schlummer wieder aufzustehen, so gehören die davon erhaltenen Abschriften mit wenigen Ausnahmen einer jüngern Zeit an, und können gewöhnlich auf eine einzige Urhandschrift zurückgeführt werden. Daher reichen an vielen Stellen alle diplomatischen Documente nicht hin, um den Gedanken in der reinen Gestalt wieder zu geben, in welcher derselbe aus der Seele des Autors geflossen ist. Dann muß die Conjectural-Kritik zum Beistande herbei gerufen werden, besonders bei solchen Werken, deren Text uns in einer so verderbten Gestalt überliefert worden ist, daß wir ohne diese Beihülfe auch nicht eine Seite ohne mehrfachen Anstoß lesen können. Das ist nicht der Fall bei den Schriften des N. T. Denn obgleich auch hier die einzelnen Handschriften mannigfache Fehler ent-

halten, so ist doch wegen der großen Anzahl derselben die richtige Lesart (wenn auch vielleicht nicht immer die ursprüngliche, doch eine solche, die einen passenden Sinn gibt,) fast durchweg von mehren erhalten worden. Daher mußte nothwendig bei der kritischen Gestaltung des neutestamentlichen Textes das diplomatische Princip überwiegend hervortreten, und sehr richtig hat man schon länger als ein halbes Jahrhundert sich bemüht, die handschriftlichen Zeugnisse zu würdigen, sie nach Familien abzutheilen, und zu ermitteln, welche von den Familien den ursprünglichen Text am treuesten bewahrt habe. Eine höchst wichtige Streitfrage schwebt noch gegenwärtig darüber, ob es zwei oder drei Familien von Handschriften des neuen Testaments gebe, ob diese oder jene Familie die Worte desselben in der ursprünglichen Gestalt erhalten habe. Allein es ist gegenwärtig nicht unsere Absicht, auf diese Fragen uns näher einzulassen, noch weniger, über eine der entgegengesetzten Ansichten im Vorbeigehen den Stab zu brechen; sondern wir wollen jetzt an einem Beispiele zeigen, daß an einigen Stellen (zum Glücke gibt es deren nicht gar viele) alle Codices zur Wiederherstellung derselben nicht ausreichen, so daß man diese entweder in ihrem Krankenbette liegen lassen oder durch eine kühne und selbstverfertigte Medicin zu heilen versuchen müsse, daß man also der Conjectural-Kritik auch im neuen Testamente nicht überall entbehren könne. Für eine Stelle dieser Art halten wir die Worte des h. Paulus in dem Briefe an die Römer Cap. V. V. 6.:

Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε· — μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν· συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε· — πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.

Die nicht so sehr für den Exegeten, als für den Kritiker schwierigen Worte dieser Stelle sind diejenigen, welche durch den Druck ausgezeichnet erscheinen; die übrigen sind nur deßwegen hergesetzt, weil wir in der folgenden Erörterung darauf Rücksicht nehmen müssen. Zwar würden auch jene ersten Worte ohne alle Schwierigkeit sich lesen lassen, wenn sie heißen könnten: Denn als wir noch schwach waren, starb Christus zur rechten Zeit für Gottlose. So erklärt diese Stelle, wenigstens den Anfang derselben, unter Andern J. G. Reiche in seinem Versuche einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, Bd. I, S. 341. Allein wie will man eine solche Wortstellung rechtfertigen? ἔτι soll nämlich zu ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν gezogen werden. Wenn es dazu gehört, warum steht dann nicht ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, wie der griechische Sprachgebrauch es fordert und was sich so leicht und gleichsam von selbst dem Schreibenden darbieten mußte? Reiche vergleicht den V. 8: ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν; allein hier steht eben ἔτι an seiner rechten Stelle, und diese Worte sprechen nicht für, sondern gegen die gegebene Erklärung. Reiche sagt ferner, ἔτι stehe des Nachdruckes wegen voran, und führt einige Stellen an, worin dieses auf gleiche Weise der Fall sein soll. Allein wir vermögen den angeblichen Nachdruck von ἔτι nicht zu fassen, und sicher liegt der etwaige Nachdruck nicht in der Partikel, sondern in dem Satze ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, so daß, wenn der Nachdruck den Rang der Wörter bestimmt, dieser nebst seinem ἔτι voranstehen müßte. Was die zur Rechtfertigung dieser Auffassungsweise aus dem neuen Testamente von Reiche citirten ähnlichen Stellen betrifft, so erkennt man beim ersten Blicke, daß sie diese Bestimmung ganz verfehlen. Es sind folgende: Matth. XII. 46. Ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις, ἰδού, ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἱστήκεισαν ἔξω. Marc. V. 35. Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγοντες —. Luc. VIII. 49. ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἔρχεταί τις —. An allen diesen Stellen ist ἔτι so gebraucht,

wie es gewöhnlich gebraucht wird, obgleich auch αὐτοῦ λαλοῦντος ἔτι stehen konnte. Aber das Eine wie das Andere spricht offenbar nicht für die obige Wortstellung ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, sondern dagegen, in so fern ἔτι, wenn es der Bedeutung nach zu einer participialen Redensart gehört, dieser sich auch unmittelbar anschließt, so daß es entweder dieselbe einführt oder sie beschließt. Zuletzt führt Reiche aus Achilles Tatius V. 18. an: ἐγὼ δὴ ἔτι σοι ταῦτα γράφω παρθένος. Der Romanschreiber Achilles Tatius, der einem ungewissen, aber auf jeden Fall späteren Jahrhundert angehört, wäre immerhin eine schwache Auctorität, wenn es darauf ankäme, eine ungewöhnliche Wortstellung im neuen Testamente zu rechtfertigen; allein das angeführte Beispiel hat mit der Stelle des Paulus keine andere Aehnlichkeit, als daß ἔτι von dem Worte, wozu es gehört, getrennt ist. ἔτι gehört hier nämlich zu παρθένος, und wird davon durch das Verbum und dessen Object vermittelst einer allerdings freien Wortstellung *) getrennt; aber daraus folgt noch gar nicht, daß man ἔτι von einem Genitivus absolutus durch ein eingeschobenes Subject scheiden könne. Vielmehr findet sich im neuen Testamente ἔτι, wenn es mit Participial-Sätzen verbunden wird, unmittelbar vor denselben. Man vergleiche außer den bereits angeführten Stellen noch Matth. XVII. 5., Paulus im II. Briefe an die Thessal. II. 5. Der Beweis ist also dem belesenen und sonst sehr umsichtigen Reiche nicht gelungen, daß man die Worte so durch einander würfeln könne, wie es in der obigen Lesart geschieht. Wir bemerken ferner, daß bei der obigen Wortstellung Ἔτι γὰρ Χριστὸς ἀπέθανε beide Partikeln ἔτι und γὰρ auf das Subject und dessen Verbum ἀπέθανε bezogen werden müssen. Denn alles Andere ist bei dieser Anordnung nur nähere Bestimmung von Χριστὸς ἀπέθανε. Durch diese Bemerkung fällt zugleich die Annahme derer zusammen, welche ἔτι auf κατὰ καιρὸν beziehen, ob-

*) Wir machen eben darauf aufmerksam, daß dieses in dem Briefe eines verliebten Mädchens geschieht.

gleich dagegen auch noch Anderes geltend gemacht werden könnte. Demnach geben die besprochenen Worte diesen Sinn: Denn überdies starb Christus, als wir schwach waren, zur rechten Zeit für Gottlose. Grammatisch betrachtet, läßt sich dagegen nichts einwenden; allein sobald man nach dem Zusammenhange sieht, ergibt sich leicht, daß Paulus dieses nicht sagen wollte und konnte. Denn er will, die vorhergehende Behauptung begründend, zeigen, daß die Christen mit Recht die feste Ueberzeugung von der großen Liebe Gottes zu ihnen hegen. Es wird also ein Grund für die eben von ihm ausgesprochene Behauptung gegeben; aber kein neuer Beweis und keine neue Thatsache soll angeführt werden.

So, wie wir die Stelle jetzt lesen, ist also mit ihr nichts anzufangen. Schon diese Schwierigkeiten müssen uns anspornen, nach andern Lesarten dieser Stelle, wenn solche vorhanden sein sollten, uns umzusehen. Wir finden wirklich erhebliche und auffallende; nur Schade, daß sie uns mehr in neue Schwierigkeiten verwickeln, als uns daraus erlösen. Die erste von uns bisher berücksichtigte Lesart findet sich in den jüngern Handschriften, und zwar mit großer Uebereinstimmung; auch ist sie die recepta. Dagegen haben die älteren Codices, namentlich A B C D* (d. h. D von der ersten Hand) F G 31, so wie viele alte Uebersetzungen, namentlich Copt. Syr. Arab. polygl. Vulg. Ital., die Kirchenväter Epiphanius, Isidorus Pelusiota, Theodoretus, Joannes Damasc., Marcion, Irenäus, die lateinischen Väter mit Ausnahme des Rufinus, alle diese haben nach ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ein ἔτι, und zwar so, daß einige von diesen Zeugen das ἔτι im Anfange des Satzes beibehalten, andere dafür etwas Anderes geben. Die es beibehalten, lesen also: Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε. Daß sich für diese von so achtbaren Auctoritäten empfohlene Lesart Liebhaber gefunden haben, versteht sich fast von selbst. Griesbach und Koppe und jüngst Lachmann haben sie

in den Text aufgenommen; unter den Exegeten hat zuletzt Ed. Köllner in seinem Commentar zu dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer, S. 177, das doppelte ἔτι auf folgende Weise zu erklären versucht: „Das erste ἔτι, welches des Nachdruckes wegen vorangestellt ist" (gerade so Reiche, der nächste Vorgänger des Hrn. Köllner), „bezieht sich auf ὄντων-ἀσθενῶν (s. auch V. 8), als wir noch hülflos waren, das zweite aber gehört streng zu κατὰ καιρόν, da starb noch gerade zu rechter Zeit, so daß demnach eine zwiefache verschiedene Beziehung da ist." Das letztere noch gerade zu rechter Zeit erinnert uns an das göthe'sche „Wir sind noch ziemlich wohlgebildet an Gestalt, an Kühnheit wird's uns auch nicht fehlen." Christus starb noch gerade zu rechter Zeit, heißt, er hätte leicht die rechte Zeit verfehlen können, was jedoch zum Glücke nicht geschehen sei, eine Behauptung, welche man dem Apostel nimmermehr unterschieben darf. Hr. Köllner weiß daher auch für diese Erklärung nichts beizubringen, als folgenden Machtspruch: „Nicht Jedem mag vielleicht solche Redeweise gefallen; aber objectiv ist kein Grund da, warum Paulus nicht so schreiben konnte." Wohl ist objectiv nicht Einer, sondern sogar zwei Gründe sind vorhanden, warum Paulus nicht so schreiben konnte, einmal, weil ἔτι vor κατὰ καιρὸν einen für den Zusammenhang gar nicht passenden Sinn hat, dann, weil das erste ἔτι die ihm zugemuthete Beziehung auf ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν bei dieser Wortstellung nicht gestattet.

Wenn wir also auch bei dieser Lesart mit der Stelle nicht fertig werden können, so sehen wir uns um so lieber nach neuen Varianten um, ob wir mit ihrer Hülfe eine richtige griechische Structur und einen passenden Gedanken gewinnen. Nun ist es auf jeden Fall beachtenswerth, daß mehre von den diplomatischen Documenten, welche das ἔτι an der zweiten Stelle haben, statt des ersteren etwas Anderes darbieten. Denn statt ἔτι γὰρ lesen εἴγε B und verss. Erp. Copt., εἰ γὰρ Isidorus Pelus. Aug., εἰ δὲ I und vers. Syr., εἴς τί

F G, *ut quid* vers. Vulg. Ital. und Iren. Ambrosiast. Pelag. Faustin. Sedul., ὅτι vers. Arab. polygl. Die ersten drei Varianten stimmen darin überein, daß sie einen hypothetischen Satz, die eine so und die andere so, einführen. Hypothetisch könnte dieser Satz allerdings gefaßt werden, so daß mit V. 9 der bedungene Nach- und Folgesatz begönne, und zwar um so leichter, sobald man (was freilich die Editoren bisher übersehen haben) erkannt hat, daß VV. 7 und 8 eine Parenthese bilden, und daß die Sätze VV. 6 und 9 wirklich in einer engen Beziehung zu einander stehen. Allein drei Umstände machen mir dieses Auskunftsmittel mehr als verdächtig. 1) Diese Variante selbst erscheint unter drei Gestalten: εἴγε, εἰ γὰρ, εἰ δὲ, und darin erkennt man eine willkürliche Aenderung; 2) eine schwierige Construction wird dadurch in eine leichte und regelmäßige geändert, in so fern zwei Sätze, deren Beziehung auf einander bei ἔτι dem Leser überlassen bleibt, durch εἰ als zusammengehörig bezeichnet werden; 3) steht V. 6 ein εἰ, so ist im Nachsatze οὖν überflüssig, obgleich dieses wegen der langen Parenthese sich rechtfertigen lassen möchte. Die andern eben erwähnten Varianten passen nicht in den Zusammenhang, und ein besonnener Kritiker kann auf sie um so weniger Gewicht legen, da man es ihnen auf den ersten Blick ansieht, daß sie aus der Lesart Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι entstanden sind. Wir lernen aber daraus, wie diese Wortfügung Männern, die das Griechische als ihre Muttersprache redeten, schon sehr anstößig war; eine Warnung für diejenigen Exegeten, welche durch eine corrupte deutsche Uebersetzung dieselbe rechtfertigen zu können glauben.

Durch die bisherige Erörterung sind wir zur Ueberzeugung gekommen, daß 1) nur zwei Lesarten, nämlich Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε, oder: Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι — — ἀπέθανε, von der nachbessernden Hand der Gelehrten frei geblieben sind; 2) daß sowohl die erste Lesart der jüngeren Hand-

schriften (die Lesart selbst wird dadurch indessen zu keiner jungen, sondern ist wahrscheinlich die älteste von allen), als die zweite der älteren in einer verdorbenen Gestalt uns überliefert worden ist. Bei dieser Lage der Dinge kann nur eine solche Aenderung der Stelle auf den Namen einer Emendation *) einigen Anspruch machen, welche 1) dem Zusammenhange vollkommen entspricht, und 2) so beschaffen ist, daß sich ungezwungen erklären läßt, wie die vorhin erwähnten beiden Hauptlesarten daraus erwachsen konnten. Vielleicht wird folgender Vorschlag beiden Anforderungen entsprechen: *Ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν Χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε.* Daß durch diese Versetzung des Subjects eine richtige Structur und ein passender Sinn herauskomme, werden wir bald nachher zeigen, und schon jetzt wird man uns dieses von selbst einräumen, da nun der Beziehung des *ἔτι* auf *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν* nichts mehr im Wege steht. Die Entstehung der beiden Haupt-Varianten erklären wir uns so: Mit dem 6. Verse beginnt ein Abschnitt, der in den Kirchen vorgelesen wurde. Dieser Umstand machte vor Allem nöthig, daß in dem für die Kirche bestimmten Excerpte die Partikel *γὰρ* ausfiel. Aber auch *ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν Χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε* konnte in dem kirchlichen Excerpte nicht beibehalten werden, sondern man mußte, der Deutlichkeit wegen, das Subject *Χριστὸς* an die Spitze stellen, und daher ließ man auch *ἔτι* fahren und schrieb: *Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν — — ἀπέθανε,* wie wir noch heute in den Lectionarien lesen. Die ältesten Handschriften waren fast alle zum kirchlichen Gebrauche gemacht, und wenn man dafür keine besondere Excerpte anfertigen wollte, so brauchte man nach *ἔτι γὰρ* nur ein Zeichen zu setzen und das Subject zum Anfang heranzuziehen: *Ἔτι γὰρ ‖ Χριστὸς* cet. So entstand also, sobald man von dem kirchlichen Gebrauche

*) Nicht selten werden die erbärmlichsten Conjecturen mit diesem ehrenvollen Namen beschenkt.

abstrahirte, die ungriechische Wortstellung Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν — ἀπέθανε. Man könnte auch vermuthen, daß die Codices, welche diese Lesart enthalten, bis zu Ἔτι γὰρ aus einem vollständigen Exemplar abgeschrieben wurden, und daß die Abschreiber alsdann ein für den kirchlichen Gebrauch bestimmtes Excerpt, worin das Subject natürlich vorauf stand, copirten, weil sie dieses besser lesen konnten; allein wir ziehen die erste Erklärungsweise vor. Wir kommen jetzt zu der zweiten Variante, Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι — — ἀπέθανε. Diese entstand nach unserer Ansicht also: in mehren Handschriften für den kirchlichen Gebrauch machte man nach ἔτι γὰρ ein Zeichen, und stellte das Subject Χριστὸς an die Spitze, gerade wie wir vorher bemerkten. Weil man aber beide Partikeln, γὰρ und ἔτι, in der Perikope nicht zugleich fahren lassen wollte, so schob man ein ἔτι nach ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ein, da auch in dieser Stellung ἔτι zu den unmittelbar vorhergehenden Worten gezogen werden konnte. Wenn man bei den nächsten Abschriften diese Accommodation für den kirchlichen Zweck außer Acht ließ, so entstand, wie von selbst, die merkwürdige Wortfügung: Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι — — ἀπέθανε *).

So weit haben wir uns bemüht, unsere Aenderung diplomatisch aufs beste zu empfehlen. Aber noch müssen wir die Frage beantworten, warum wir gerade die Wortstellung Ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν Χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε, wählen, und nicht vielmehr das Subject Χριστὸς gleich nach ἀσθενῶν folgen lassen. Denn wenn wir einmal mit dem Subjecte von der Linken zur Rechten rücken, so dürfen wir damit doch nicht weiter gehen, als unumgänglich nothwendig ist. Um auf eine solche Frage gehörig antworten zu können, müssen wir auf den Gedankengang des

*) Um uns nichts von frembem Gute anzueignen, bemerken wir, daß schon Andere die Entstehung des zweiten ἔτι aus den kirchlichen Vorlesungen zu erklären versucht haben, namentlich Vater und Knapp. Siehe auch Reiche a. a. O., S. 340 und 341.

Apostels etwas näher eingehen. Dieser beschreibt vorher die wohlthätigen Folgen, welche aus der Erlösung durch Christum für die Gläubigen hervorgegangen sind. Wir haben (VV. 1 und 2 im 5. C.) Frieden mit Gott, da wir durch Christum wieder in seine Gnade aufgenommen werden, wenn wir glauben. Bei dieser Ueberzeugung frohlocken (V. 3) wir selbst über Drangsale; denn Leiden bewirken standhafte Ergebung, Ergebung (V. 4) hat Erprobtheit zur Folge, und aus ihr ergibt sich die Hoffnung zur Versöhnung mit Gott. Diese Hoffnung (V. 5) täuscht uns nicht, weil das Bewußtsein von der Liebe Gottes durch die Thatsache der Erlösung in uns von Gott selbst erweckt worden ist. Dieser letzte Gedanke, daß den Christen seine Hoffnung auf eine Versöhnung mit Gott nicht täusche, soll ausgeführt und begründet werden durch eine genauere Beschreibung der Liebe Gottes, die sich am stärksten dadurch zeigte, daß er seinen Sohn für uns sterben ließ, und durch die daran geknüpfte Folgerung, daß, wenn Gott für die Menschen noch während ihres sündhaften Zustandes seinen eigenen Sohn mit überschwenglicher Liebe hingab, er jetzt um so weniger die Gläubigen im Zustande der Rechtfertigung seinen Zorn werde fühlen lassen. Um diesen Gedanken auszudrücken, hätte Paulus mit Uebergehung jener langen Parenthese ganz einfach in hypothetischer Form so schreiben können: *Εἰ γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν Χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε, πολλῷ μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς.* Allein er wollte ein Mal die Größe der Selbstaufopferung Christi hervorheben, das andere Mal aber auch darauf aufmerksam machen, daß eine gleiche und ganz uneigennützige Liebe Gottes jene Erlösung bewirkt habe. Dazu brauchte er die etwas lange Parenthese, und diese war die Veranlassung, die beiden andern zusammengehörigen Sätze nicht in das Verhältniß von

Vorder- und Nachsatz zu setzen, sondern den Folgesatz (V. 9) an den vorhergehenden (V. 6) nur vermittelst οὖν anzuknüpfen. Im Deutschen würden wir die Erörterung des Apostels (VV. 6—9) so wiedergeben: Denn als wir noch schwach waren, ist zu gelegener Zeit Christus für Gottlose gestorben: — schwerlich wohl stirbt Jemand für einen Gerechten; für seinen Wohlthäter ist vielleicht Jemand zu sterben im Stande. Gott aber erweiset seine Liebe gegen uns, da, während wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist — um so mehr also werden wir, da wir jetzt gerechtfertigt sind durch sein Blut, durch ihn gerettet werden vom Zorne (Gottes). Wir kehren zu den schon lange besprochenen Worten zurück. Die Bedeutung von ἀσθενής in ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ergibt sich aus dem gegenwärtigen Zusammenhange sehr leicht, obgleich Rückert darin eine Schwierigkeit zu finden glaubte: es ist für jegliche Sünde empfänglich, in so fern nach der Ansicht des Paulus vor der Erlösung durch Christum das ganze menschliche Geschlecht in der Sünde verstrickt lag und daher der geistigen Kraft und Gesundheit entbehrte. Weniger haben sich die Interpreten über die wahre Bedeutung von κατὰ καιρόν einigen können. Mehre übersetzen und erklären: zur festgesetzten Zeit, d. h. zur Zeit, welche Gott bestimmt hatte. So Reiche a. a. O., S. 342. Allein der Begriff: bestimmt, festgesetzt, liegt niemals im Worte, und kann höchstens aus dem Zusammenhange hinzugedacht werden, wozu aber hier keine Veranlassung gegeben wird. Richtiger bemerkt Köllner a. a. O., S. 177, κατὰ καιρόν sei in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu fassen: tempore opportuno; aber mit der Art, wie er diese in dem gegenwärtigen Zusammenhange zu rechtfertigen versucht, sind wir nicht einverstanden. Er sagt: „Paulus lehrt nicht nur: wegen der Sünden der Menschen zürnte Gott (I. 18., III. 9.), und den Menschen drohete Tod und

Verderben, sondern seine Meinung ist sogar — —: das Strafgericht Gottes sei nahe gewesen, und darum setzte er denn hier: „„noch zur rechten Zeit““ (Hr. Köllner lies't: ἔτι κατὰ καιρὸν) „„starb Christus für uns.““ Wenn Paulus auch wirklich früher gesagt hätte, was Hr. Köllner ihn sagen läßt, so hätte er doch schwerlich voraussetzen können, daß seine Leser bei diesem κατὰ καιρὸν gleich daran denken und ihn daher richtig verstehen würden. Er würde also diesen Zusatz ganz unterdrückt oder etwas hinzugefügt haben, wodurch sein Gedanke klar geworden wäre. Aber Paulus hat I. 18., worauf sich Hr. K. beruft, gar nicht gesagt, was dieser behauptet. Denn dort heißt es nicht, daß Gott zürnte, sondern, daß er zürne (ἀποκαλύπτεται ὀργὴ, nicht ἀπεκαλύπτετο), auch nicht, das Strafgericht Gottes sei nahe gewesen, sondern, es sei da, und zwar für alle, welche in der Sünde verharren und von der neuen Gnaden-Anstalt keinen Gebrauch machen wollen. Auch nach dem Tode Christi dauert Gottes Zorn fort, und nur diejenigen, welche an Christum glauben, werden davon befreiet. Das ist die Lehre des Paulus. Wir müssen also auch diese Beziehung des κατὰ καιρὸν aufgeben, und eine andere zu ermitteln versuchen. Wenn Paulus sagt: ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν Χριστὸς — — ἀπέθανε, so versteht er unter wir (ἡμῶν) sich selbst und die übrigen Gläubigen. Nun hätte der Versöhnungstod Christi auch später fallen können; daß er dieses aber nicht that, war für sie ein Glück, d. h., Christus starb zu einer für sie gelegenen oder günstigen Zeit. κατὰ καιρὸν ist also auf das unmittelbar Vorhergehende ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν zu beziehen. Damit diese Beziehung aufgefaßt werden konnte, mußte κατὰ καιρὸν unmittelbar auf ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν folgen. Daraus ergibt sich nun von selbst, warum wir in unserer vorgeschlagenen Versetzung das Subject Χριστὸς nicht gleich nach ἀσθενῶν, sondern etwas später folgen lassen mußten. Will man auf eine Parallelstelle auch einiges Gewicht legen, so folgt bald nachher (V. 8) die nämliche Wort-

stellung, wie diejenige ist, welche wir hier restituiren zu müssen glaubten. Um sie mit einem Blicke zu übersehen, stellen wir beide Sätze unter einander:

V. 6: ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν Χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε.

V. 8: ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε.

Das ist unsere Ansicht über diese Stelle. Wer uns widerlegen und eine der oben erwähnten Haupt-Varianten rechtfertigen will, muß vor Allem die Richtigkeit der Wortstellung: ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, durch schlagende und ganz ähnliche Stellen aus dem neuen Testamente oder andern Werken des hellenistischen Dialekts beweisen; oder wenn Einer über die Corruption der Stelle mit uns zwar einverstanden ist, über die Art, dieselbe zu heben, aber anders denkt, so muß er einen Verbesserungs-Versuch mittheilen, wodurch die Worte des Apostels leichter hergestellt, und woraus alle Varianten genügender erklärt werden können. Am meisten würde derjenige auf Sand bauen, welcher durch eine der untergeordneten, von uns oben erwähnten, Varianten der Stelle helfen zu können glaubte.

Beantwortung der Frage: Widersprechen die ewigen Strafen der Güte Gottes? und Entwickelung der Begriffe von Strafe und Lohn. Ein Beitrag zur speculativen Theologie, von J. Matth. Jansen in Deutz.

> Magnum bonum confert inquisitio veritatis, quae tamen tunc desiderato non frustrabitur effectu, si rectis ad veri cognitionem lineis animus initiatur.
>
> Fulgentius.

„Der idealistische Irrthum der letzten Decennien", sagt Herbart [1]), „hat zu seltsamen Meinungen in Ansehung des

[1]) Kurze Encyklopädie der Philosophie, S. 277.

Fundamentes der Philosophie Anlaß gegeben. Die revolutionäre Einbildung, Alles in der Philosophie müsse neu geboren werden [2]), ließ die ältern Systeme schwächer erscheinen, als sie waren; man verkannte, daß bei aller Unrichtigkeit in den psychologischen und naturphilosophischen Lehren sich dennoch im Laufe der Zeit durch die fortgehende Thätigkeit der Schulen gewisse feste Umrisse gebildet hatten, bei denen man bleiben muß, während in einzelnen Punkten die Einsicht fortschreitet; und die, wenn ja eine Generation sie verwirft, doch in der nächsten durch die Natur der Sache wiederkehren." Wenn es nun weiter heißt: „Der revolutionäre Schwindel ging so weit, die Metaphysik abschaffen zu wollen; ein Beginnen, als ob etwa Jemand den Mond abschaffen wollte": so paßt dieses wörtlich auf die positive Dogmatik, zu deren Abschaffung bereits Bretschneider [3]) treffliche Vorschläge gemacht hat. Wie nach Herbart [4]) „alle Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele aus dem speculativen Ungeschick entstanden sind, mit welchem einerseits der Begriff des Lebens, welches dem Leibe zukommt, und andererseits der Begriff der geistigen Regsamkeit, die man auch Leben nennt, ist behandelt worden": so sind auch die meisten Einwendungen gegen das katholische Dogma daraus entstanden, daß man sich durch einseitige Speculation in eine Sphäre verstiegen hatte, wohin man nur durch einen philosophischen Dädalus-Flug (λογοδαιδαλος. Plat. Phaedr.) gelangen kann. Sollte man auch nicht geneigt sein, den letzten Grund für diese Erscheinung in einem gelehrten Eigensinne aufsuchen zu wollen, sollte man sich noch

---

[2]) Man vergl. die Aeußerungen Schelling's (System des transcendentalen Idealismus, Vorrede S. V, u. a. a. St.), Hegel's u. s. w., vorzüglich den Antesignanen dieser (nach Herbart) revolutionären Philosophen, Kant, Kritik d. r. V. Vorrede S. XV. XXII.

[3]) Ueber den Wechsel der theologischen und philosophischen Systeme. A. Kirchen-Zeitg. 1835, Nr. 107. Vergl. *Spinoza*, tractat. theol.-polit. c. XIII. XIV. pg. 192. ed. *Gfroerer*.

[4]) A. a. O. S. 228.

weniger bewogen finden, in Augustin's [5]) Klage über Widerspruchsgeist und Stolz einzustimmen: so würde man wenigstens ohne die Annahme eines subjectiven Grundes bei den meisten theologischen Streitfragen, die dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche gegenüber geltend gemacht werden, in eine Verlegenheit gerathen, welche dem gelehrten Petavius, der sich sonst bei seinen Forschungen in einer so gleichmäßigen Ruhe fortbewegt, folgendes hartes Urtheil abnöthigte: Atqui non pauci sunt inter illos dialecticae minime rudes, sed qui plurimum in illa otii ac laboris contriverint, ut ejus etiam disciplinae praecepta aliis traderent. At iidem isti, cum in aliis rebus rectam teneant ex regulis argumenti conclusionem, *ubi ventum est ad fidei controversias, repente velut artis obliti suae, jam nulli dialectici sunt: ac meros παραλογισμοὺς et perversas ratiocinationes proferunt* [6]). Es würde eine von aller christlichen Liebe entblößte Gesinnung verrathen, wenn man den Grund für jeden Widerspruch gegen ein Dogma und das vornehme Ignoriren der Gegengründe in einem böswilligen Herzen aufsuchen zu dürfen glaubte; Vorurtheile, Erziehung und eine ver- und gewöhnte Denkweise bestimmen in der Wissenschaft nicht minder, als im gewöhnlichen Leben, die Verstandes- und Vernunft-Thätigkeit mit einer Allgewalt, der nur ein allseitig entschiedener Geist zu widerstehen vermag. Aber einer Bedenklichkeit gegen die wissenschaftliche Aufrichtigkeit können wir uns der Beobachtung wegen nicht entschlagen: daß die Angriffe vorzugsweise gegen solche Dogmen gerichtet sind, bei deren Nicht-Existenz die sinnliche Natur des Menschen so sehr interessirt ist.

Gerade dieses sinnliche Interesse scheint uns auch die Angriffe gegen die Lehre der Kirche von den ewigen Strafen geleitet, und die im Dienste der Sinnlichkeit

[5]) De civitate Dei lib. II. S. 74. Uebers. v. Silbert.
[6]) Prolegg. in op. theol. dogm. c. VI. §. 8.

thätige Vernunft zu dem Schritte verleitet zu haben [7], diese Lehre mit vielen Dogmen der Mutterkirche nach harten Züchtigungen aus dem Gebiete der Wahrheit zu entfernen und in den Bereich des Obscurantismus zu verweisen.

Viele vernunftscheue [8] Theologen, welche gegen die von den Gegnern vorgebrachten Gründe nicht ankämpfen zu dürfen wähnten, zogen sich hinter die Autorität der Kirche zurück, sahen auf ihre Gegner und Nicht-Gegner mit mitleidig-vornehmthuender Miene herab, und thaten gegen die von andern Theologen entgegengestellten Vernunft- und Offenbarungsgründe ziemlich spröde [9]. Aber sie bestärkten dadurch nur die Gegner in dem verjährten Wahne: daß die Katholiken deßwegen sich zu einer offenen Vertheidigung ihres Lehrbegriffes nicht anschicken wollten, weil sie nichts Probehaltiges zur Rechtfertigung desselben aufzuweisen hätten; — und

---

[7] Die größte Thätigkeit entwickelte die Philosophie, welche am Schlusse des vorigen Jahrhunderts in Frankreich Staat und Kirche mit einer solchen Heftigkeit erschütterte, daß der südliche Horizont Europa's noch immer in einer zitternden Bewegung befangen ist.

[8] Zur Beruhigung derjenigen, welche dieser Thatsache wegen (quia me vestigia terrent!) die Philosophie für eine λογοκλοπεία der „Ursünde" halten: *Clem. Alexand.* Stromatt. I. pg. 319. (ed. Sylb.), l. VI. pg. 655.; *Origenis* epist. ad Gregorium — (opp. t. I. pg. 1. ed. Lommatzsch.), homil. 35. in Luc. (t. V. pg. 216.); *Augustin.* de civ. Dei. VIII. 5. ff. (I. pg. 469. ff. Uebers. v. Silbert.), XI. 5. (II. pg. 14.), XIX. 1. ff.; *Socrat.* hist. eccl. III. 6.); *S. Thomae* summa fid. cath. cont. gent. l. I. c. 4. 5. 7.; *Melchior Conus*, de locc. theologg. t. I. l. IX. c. 4. pg. 472. (ed. 1754.): Rationem si a theologia submoveas, theologia ipsa et rem amittet et nomen. Petavius (prolegg. in op. dogm. c. 3. und 4.) hat die verschiedenen Ansichten der Väter über diesen Gegenstand gesammelt.

[9] Vielleicht weil sie ihre esoterische Ueberzeugung mit der exoterischen (Durchgangs-Moment der ersten) identificirten, oder gar einem vermeinten, subjectiven „Beweise des Geistes und der Kraft" objective Gültigkeit beilegten. Trefflich hält beide Momente Origenes aus einander. Vergl. homil. I. in Luc. (t. V. p. 88.): Infideles quique credant siguis, atque portentis, quae humana acies contuetur. Fidelis vero magis prudens atque robustus, *rationem* sequatur et *verbum*, et sic dijudicet quid verum, quidve falsum sit.

daß es mit der vielbesprochenen Glaubens-Einheit nicht weit her sei [10]).

Andere witterten in dem Schweigen von der einen und der Vertheidigung von der andern Seite nicht nur in der wissenschaftlichen Formation (System), sondern auch in der Verstandes-Auffassung (Verstehen des seinem Inhalte, nicht aber einer wissenschaftlichen Form nach positiv Gegebenen) des Dogma Uneinigkeiten.

Die Lehre von den ewigen Strafen wurde von verschiedenen Seiten und mit verschiedenartigen Waffen angegriffen; — vorzüglich gab man einen Widerspruch derselben mit der Güte Gottes vor, und suchte diese Behauptung sowohl mit Vernunft- (besser: Verstandes-), als Offenbarungs-Gründen zu stützen [11]). Ob die vorgebrachten Grün-

[10]) „Somit ist auch der Vorwurf der Katholiken auf seinen wahren Werth zurückgebracht, daß bei uns (?) keine Einheit der Lehre sei; daß daher der Protestant am besten thue, er werfe sich der katholischen Kirche in die Arme, die ihren Lehrtypus unveränderlich festhalte. Auf dem Papiere hält sie ihn wohl fest, aber nicht in der Seele ihrer Glieder (?). — — — — — — — — Der Unterschied zwischen beiden Kirchen ist nur der, daß der Katholik es nicht sagen darf (?), wenn er anderer Meinung ist, als die Kirche, daß aber dies dem Protestanten erlaubt ist (!), und daß der Katholik ein viel künstlicheres, weiter greifendes und dabei tyrannischeres System der Theologie hat, der Protestant aber ein viel einfacheres, ihm Freiheit des Glaubens und des Gewissens (libertas a fide et conscientia?!) gewährendes." Bretschneider, über den Wechsel der theolog. und philosoph. Systeme. A. K.-Z. 1835, Nr. 107, S. 876 ff. Antw.: — — — nec quoties causa dicenda est, toties ad ejus causae seposita argumenta revolvi nos oportet: sed habere certos locos (Kirchen-Zeitungen?) qui ad causam explicandam statim occurrant. Cic. de orat.

[11]) Naiv äußert sich über diesen Widerspruch eine Schrift des vorigen Jahrhunderts (Philosophie der Religion. Augsb. 1773. I. Bd. S. 236): „Zu den (verehrungswürdigen) Wahrheiten gehört jene von der Ewigkeit der Sündenstrafen nach diesem Leben. Darüber stoßen sie (die Gegner) die Köpfe zusammen. „„Das kann durchaus nicht sein"""; und die Unmöglichkeit, wenn wir ihnen glauben, ist demonstriret. Wie? demonstriret? aus was für einem Grundsatze? Da ist er: „„Die ewige Dauer der Strafen streitet mit der unendlichen Güte Gottes."" Ist er auch

de nun wirklich diesen Widerspruch erweisen — und ob überhaupt derselbe erweislich sei, wollen wir untersuchen [12]).

Weil unser ganzes Streben bei dieser Untersuchung auf eine vorurtheilsfreie Erforschung der Wahrheit gerichtet ist: so haben wir den drei Todesfeinden derselben: Gefühl, Phantasie und Vorurtheil, alles Stimmrecht zu versagen [13]), unbekümmert, ob das Resultat unserer Untersuchung dem Gern entsprechen werde oder nicht.

Anmerkung. Rücksichtlich des theologischen Standpunktes, den wir bei dieser Untersuchung mit gleichmäßiger Ruhe behaupten werden, bemerken wir: „Der speculative Theologe" (Günther's Worte [14]) „kann sich auf doppelte Weise an dem christlichen Lehrbegriffe vergreifen: er kann nämlich das Beharrliche als ein Bewegliches behandeln, und

---

demonstriret? „„Er ist für sich einleuchtend."" Vergl. Platner's philos. Aphorismen. I. Th. II. Buch, Cap. III. §. 1097.

[12]) Es würde dem Zwecke dieser Arbeit nicht entsprechen, wenn wir uns auf eine Würdigung aller speciellen Angriffe einlassen wollten; auch dürfte dieses leicht in eine etwas gehässige Polemik ausarten, wodurch gewiß nicht immer der Wahrheit das Wort geredet wird. Unsere Absicht ist's, die Quelle der Angriffe aufzudecken (causam erroris detegere, omnia praejudicia deponere, omnia clare et distincte intelligere. Principp. phil. Cartes. demonst. per B. Spinoza.), — und so im Wege einer wissenschaftlichen Untersuchung allen Gegengründen und Einwendungen entgegen zu treten.

[13]) „Wäre ein solcher Ausspruch (daß die Hölle nicht ewiger Dauer sei) darum gut und wahr, weil er barmherziger ist, so wäre er um so besser und wahrer, je barmherziger er wäre" u. s. w. Augustin. de civit. Dei. XXI. 17. Vergl. Titel's Logik. S. 51. (3. Ausgb.)

[14]) Vorschule z. spec. Theologie. B. II. S. 235. —

Indem wir Augustin's Warnung in prolog. c. III. de trinit. (c. 3. D. IX.) auf uns angewandt wissen wollen, unterstellen wir bei unserer Ueberzeugung mit ihm (ep. *August.* ad *Hieronym.* epp. *Hieronym.* 97. t. II. pg. 1136. ed. Mariani Victorii Reatini. Romae, 1566.) folgendes Verhältniß gegen andere Dogmatiker: Alias autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia *ipsi ita senserunt*, sed quia mihi vel per alios *auctores canonicos*, vel *probabili ratione*, quod a vero non abhorreat, *persuadere* potuerunt. c. 5. D. IX.

das Bewegliche in ihm als ein Beharrliches festhalten, kurz, jedes der beiden Elemente dem andern zum Opfer bringen. Jenes Streben in einem Subjecte heißt Heterodoxie; dieses Hyperorthodoxie. In der Mitte von beiden steht die Orthodoxie." So sehr wir auch diese Mitte bei vorliegender Untersuchung zu behaupten suchen werden, finden wir dennoch an dieser Stelle die Erinnerung nothwendig, daß diese Abhandlung, in so fern sie sich auf die Formation eines positiv Gegebenen bezieht, eine noch „factisch in der Krisis zum sichern Wissen" befangene Lehre umfasse, der größere Theil aber einem speculativen Conflicte zwischen Theologie und Philosophie angehöre.

§. 1. Stehen die ewigen Strafen wirklich in Widerspruch mit Gottes Güte?

Damit wir diese Untersuchung mit möglichster Genauigkeit einleiten und mit der größten Umsicht nach allen ihren Verzweigungen verfolgen können, so müssen wir uns zuvörderst deren Object klar und deutlich zum Bewußtsein bringen und einen Begriff desselben aufstellen; omnis enim (Worte Cicero's), quae a ratione suscipitur de aliqua re, institutio debet a definitione proficisci, ut intelligatur, quid sit id, de quo disputetur. Hieraus ergibt sich, daß eine Antwort auf unsere Frage durch eine sorgfältige Erörterung und Entwickelung der Begriffe von Strafe und Güte bedingt sei; denn bevor von einer Würdigung der vorgeblichen Widersprüche die Rede sein kann, müssen die dieselben bildenden Objecte nicht nur klar und deutlich erkannt, sondern auch die gegenseitigen Beziehungen derselben in einer Weise zum wissenschaftlichen Bewußtsein gebracht werden, daß dadurch ein richtiges Verstehen des vorgegebenen Verhältnisses möglich wird.

Wir haben daher die fraglichen Begriffe unter unmittelbarer oder mittelbarer Leitung des Sprachgebrauches anzugeben [15]).

Entwickelung des Begriffes von Strafe.

Strafe ist die mit der Verletzung des Sitten- oder [und] Rechts-Gesetzes verknüpfte unangenehme Folge.

Anmerkung. Einwendungen gegen diesen Begriff dürften wohl nur dann zu erwarten sein, wenn man es übersähe, daß unter denselben auch die natürlichen Strafen und die des jenseitigen Lebens zu subsumiren sind [16]).

Die meisten Irrungen bei dem Begriffe der Strafe haben darin ihren Grund, daß man aus einer Reflexion über den Strafzweck (die Amphibolie des Begriffes benutzend) auf den allgemeinen Begriff zurückschließt, oder daß man etwas als ein Hauptmerkmal des Begriffes betrachtet, welches man von einer Wirkung abstrahirt, die der Strafe dann zufällig und scheinbar inhärirt, wenn der abstracte Begriff mit der

---

[15]) Daß der Sprachgebrauch unmittelbar nur bei Begriffsbestimmungen von speciellen Strafen (Artbegriffen), bei dem allgemeinen Begriffe der Strafe aber bloß mittelbar in Betracht komme, bedarf für den keines Beweises mehr, der mit den philosophischen Strafrechts-Theorieen bekannt ist.

Wie wenig Aufschlüsse die Etymologie des Wortes Strafe bei der Begriffsbestimmung erwarten lasse, beweiset, außer den Glossarien von Halthaus, Wachter u. s. w., der erfolglose Versuch in Richter's philosoph. Strafrechte, begründet auf die Idee der Gerechtigkeit (Leipz. 1829), S. 149 ff.

[16]) Das Wort „verknüpfen" ist hier in der Bedeutung zu fassen, wie in der Redensart: „Der Regent verknüpft — — Folgen mit den Handlungen seiner Unterthanen"; nämlich so, daß die verknüpfende Thätigkeit eine durch die Verletzung und mit Rücksicht auf dieselbe formal vermittelte ist. Vgl. Bauer's Warnungs-Theorie, §. 19, S. 61 f. Der Beweis für die Realität der ewigen Strafen wird in dieser Abhandlung aus der Dogmatik vorausgesetzt, d. h., er wird nicht in den Kreis dieser Abhandlung hineingezogen. Dabei besteht noch, daß er in keinem dogmatischen Handbuche genügend geliefert sei; ein Sich-Berufen auf Schriftstellen, auf Väter (z. B. auf Arnobius, Justinus, Origenes) und sogar auf conc. Trid. sess. VI. c. XI. heißt nichts.

concreten Strafe (Bestrafung) verwechselt wird [17]). Der Zweck der Strafe ist kein wesentlicher Bestandtheil des Begriffes [18]).

Die Verletzung besteht in gesetzwidrigen Gesinnungen und Handlungen, — oder bestimmter: in Nicht-Achtung, Verachtung und Uebertretung des Sitten- oder (und) Rechts-Gesetzes [19]).

Steht die unangenehme Folge in einer unmittelbaren oder unzertrennlichen Verbindung [20]) mit der Verletzung (Gesinnung und Handlung), so heißt die Strafe eine natürliche; ist die Verbindung der Folge eine mittelbare, willkürliche, nicht natürliche, sondern durch irgend eine (vom Strafsubjecte verschiedene) [21]) Autorität vermittelte, — durch Position — Sanction — bestimmte, so nennt man die Strafe eine positive [22]).

---

[17]) Vgl. D. A. Bauer's Warnungs-Theorie (Göttingen, 1830), §§. 18 u. 19, S. 53 ff.

[18]) Vgl. Frint's Handbuch der Religionswissenschaft, Th. V, §. 97.

[19]) Die Einwendung der Strafrechts-Theoretiker, daß die Gesinnung nicht Object der Strafe sein könne, hat höchstens bei civilistischen Strafen (poena forensis) Bedeutung. Das von Richter (a. a. O. S. 165) dagegen Gesagte beweis't übrigens nicht, daß die Gesinnung auch von der poena forensis auszuschließen sei.

[20]) Vgl. Overberg's Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht: Abhandlung von Belohnen und Strafen, §§. 237 und 238. Schleiermacher's (vgl. dessen christl. Glauben, II. Bd. §. 106) Ansicht von den natürlichen Strafen scheint uns übereilt zu sein. Ob bloße Verletzungen des Rechtsgesetzes, ohne directe Verbindung mit dem Sittengesetze, natürliche Strafen zur Folge haben können, ist uns sehr zweifelhaft.

[21]) Selbstbestrafungen kommen so wenig hier, als bei der poena forensis (Droste's Einleitung in d. g. d. Criminalrecht, S. 4, Note 3) in Betracht.

[22]) Wir sagen: „ist die Verbindung — — eine — — nicht natürliche" — d. h. „nicht in der natürlichen Einrichtung des Subjectes begründete." Das Subject wird hier als empirische, mit Freiheit (Willkür) begabte und theilweise der Naturnothwendigkeit unterworfene Creatur aufgefaßt; darin ist immer auch diejenige Disposition desselben mitbegriffen, worein es sich durch den Gebrauch (Mißbrauch) der Freiheit versetzt hat.

Das „willkürlich" hat mehre Mißverständnisse veranlaßt (vgl. dazu die glossa ordinaria von Richter a. a. O. S. 36); diesen vor- und nachzubeugen, bemerken wir: Wir beziehen dieses Wort

Die positive Strafe ist also

die von der gesetzgebenden Autorität für die Verletzung des Sitten- oder Rechtsgesetzes bestimmte (nicht natürlich = unabhängig von der natürlichen Einrichtung des Subjectes, mit der Verletzung verknüpfte) unangenehme Folge [23]).

Durch Analysirung des aufgestellten Begriffes, verbunden mit einer synthetischen Bestimmung

---

bloß auf die freie, vernünftige Willensbestimmung der Autorität (in welchem Sinne es häufig bei Kant, z. B. Kritik d. r. V. 3. Ausg. S. 580, und Fichte vorkommt; vgl. Platner's philos. Aphorismen, I. Th. II. B. II. Cap. §§. 1005 u. 6), und nehmen es nicht in der schlechten Nebenbedeutung (wie Richter a. a. O. aus Irrthum oder?), welche das Wort durch eine Verwechselung der Zügellosigkeit mit Freiheit erhielt, als man die Etymologie (Wille — küren) übersah. Willkürlich unterstellt eine selbstbewußte Thätigkeit des Subjectes, unwillkürlich schließt Selbstbewußtsein aus. Wir haben die Eintheilung der Strafe in abstracte (= bedingt-zukünftige Bestrafung) und concrete (vgl. Bauer's Warnungs-Theor. a. a. O.) aus Gründen nicht berücksichtigt, welche am Schlusse dieser genetischen Entwickelung einleuchten werden.

[23]) Dieser Begriff stimmt, dem Wesen nach, mit den von philosophischen Rechtslehrern u. A. gegebenen überein. Differenzen haben größtentheils ihren Grund in den verschiedenen Ansichten vom Strafzwecke. Man vgl. Feuerbach's Lehrbuch des peinl. R., Kleinschrod's systemat. Entw. d. Grundbegr. d. p. R. II. §. 4, Grolman's Grundsätze d. Cr.-R.-W., — von Droste's Einleitung in d. gemeine deutsche Criminalrecht, §. 3: „Strafe ist ein Uebel für die sinnliche Natur des M., welches Jemanden ohne Rücksicht auf seine Einwilligung von einem Anderen zugefügt wird, mit Rücksicht aber auf eine Handlung (Rechtsverletzung) des Gestraften, wodurch der Strafende sich zu dieser Strafhandlung berechtigt hält." Bauer a. a. O.: „Strafe (poena forensis) ist ein, vom Staate, zur Warnung der Bürger vor unerlaubten Handlungen, durch Gesetz angedrohtes, und im Uebertretungsfalle, kraft dieses Gesetzes, zuzufügendes Uebel." Vgl. ferner Kant's metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 195; Fichte's nachgelassene Werke, II. Bd. S. 611, Frint, a. a. O. V. B. §. 97; Thibaut, System d. Pandecten-Rechts §. 63 (4. Ausg.). Poena est noxae vindicta. L. 131. ff. de verborr. signif. (50, 16.). Richter, a. a. O., weicht ganz ab. Vgl. S. 164: „Das Wesen der Strafe ist Vergeltung des Verbrechens durch Ausgleichung der Rechte und Güter." Vgl. S. 160, 157. — Henke, Handbuch des K.-R. Th. I.

a. der gesetzgebenden Autorität,
b. der unangenehmen Folge,

ist eine genetische Deduction aller Artbegriffe der positiven Strafe möglich.

§. 2. Die (Sitten- oder [und] Rechts-) Gesetz gebende Autorität ist entweder Gott, oder ein creatürliches Vernunftwesen (ein Individuum oder eine moralische Person). Weil wir nur durch göttliche Autorität bestimmte, also auf Gesinnungen und Handlungen sich beziehende, Strafen zu berücksichtigen haben, so substituiren wir für „Autorität" Gott, und übergehen die vollständige Entwickelung der andern Artbegriffe von positiver Strafe, welche in dieser Abhandlung nicht bezweckt werden darf [24]).

Anmerkung. Wer an dieser Stelle eine Berücksichtigung des Subjectes der Strafe vermissen sollte, bedenke nur, daß die Individualität des Subjectes so wenig bei der Begriffsbestimmung concurrirt, daß die Einwilligung desselben bei

[24]) Die Vernunft (des Subjectes der Strafe) kann hier nicht als Autorität bezeichnet werden, weil sie eigentlich keine positive Strafen dictirt. Selbst das Naturrecht begründet keine strenge Verbindlichkeit. Vgl. Thibaut's Pandecten-System, Bd. I, §. 8, und den daselbst angeführten Weber (Entw. d. Lehre von d. natürl. Verbindlichkeiten). Die Strafen der Vernunft (des Strafsubjectes) bilden eine besondere Classe der natürlichen Strafen, die man psychische nennen kann (Schleiermacher, a. a. O., scheint bloß diese Strafen natürliche zu nennen). Ausführlicher muß hierüber in der philosophischen Moral und der Strafrechts-Theorie (Naturrecht) gehandelt werden. Schleiermacher, a. a. O., eifert sehr gegen die Unterscheidung der natürlichen und willkürlichen (positiven) göttlichen Strafen. So wenig auch diese Rüge unsere Classification der Strafe trifft — weil wir die natürlichen Strafen nicht auf göttliche Causalität zurückgeführt haben —, so dürfen wir uns doch nicht des Widerspruches gegen ihn enthalten. Er glaubt dieser (nach seiner Auffassung irrigen) Distinction deßwegen widersprechen zu müssen, „weil es in Gott keinen Gegensatz des Natürlichen und Willkürlichen gebe", bedenkt aber nicht, daß er „natürlich" in einer Nebenbedeutung nimmt, wenn er es bestreitet, sonst aber die andere Bedeutung unterstellt. Den Gegensatz zu „willkürlich" bildet hier „natürlich", nicht aber „unwillkürlich" oder „physisch nothwendig."

der Strafe gar nicht berücksichtigt wird [25]). Nur dann ist das Subject zu berücksichtigen, wenn man die Strafe in concreto faßt und die Wirkung derselben auf das Subject (Zweck der Strafe) bestimmen will.

Es versteht sich wohl von selbst, daß nur von einem vernünftigen, freien — und also selbstbewußten — Wesen bei der Bestrafung sowohl, als bei der Belohnung Rede sein könne; denn gestraft werden und nicht wissen, daß und warum man gestraft wird, ist ein Widerspruch in sich selbst [26]). Eben so widersinnig ist die Bestrafung unfreier Handlungen. Das Subject der Strafe muß mit dem Selbstbewußtsein das Bewußtsein der Strafe (Bestrafung) und des dadurch vermittelten (oder zu vermittelnden) Zustandes, — und das Bewußtsein, daß es das gestrafte (oder zu strafende) Subject sei, verbinden können.

Nulla poena sine lege, sagt ein juristisches Sprichwort; von der Bestrafung der Thiere kann also nur in einem sehr analogen Sinne Rede sein. Soli enim ratione utentes jure ac lege vivunt. *Cic. de nat. Deorr.*

Ein anderer Eintheilungsgrund ergibt sich aus einer nähern Bestimmung der unangenehmen Folge [26b]).

Die unangenehme Folge ist entweder ein physisches oder moralisches, natürliches (sinnliches) oder übernatürliches (übersinnliches), positives oder negatives Uebel.

Die civilistische Strafe muß nothwendig (wie Droste, A. Bauer u. A. nachgewiesen haben) als ein Uebel, und

[25]) Droste, a. a. O., hat sogar die Nicht-Einwilligung als significantes Merkmal in den Begriff aufgenommen.

[26]) Vgl. Fichte's nachgelass. Werke. II. B. S. 611, Feuerbach's Lehrb. d. p. R. §. 137.

[26b]) Wir geben die Eintheilung des Uebels in physisches oder moralisches u. s. w. dem Sprachgebrauche gemäß, ohne alle Rücksicht auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit derselben. Die Rechtfertigung werden §§. 3 und 4 enthalten.

zwar als ein sinnliches Uebel [27]) („für die sinnliche Natur des Menschen" v. Droste), aufgefaßt werden; dasselbe gilt größtentheils von zeitlichen Strafen hienieden, — selbst dann, wenn sie auf göttliche Causalität zurückgeführt werden. Daraus ergibt sich aber noch nicht mit Gewißheit, welchen Artbegriff der Strafe wir für unsere Untersuchung festzuhalten haben.

Kommt die Strafe — richtiger: Bestrafung — durch Zufügung eines positiven Uebels zu Stande, so ist sie eine rein positive (positiv-positive); wird sie durch Entziehung

---

[27]) Richter, a. a. O. S. 140, behauptet den andern Philosophen und Strafrechts-Theoretikern gegenüber, und im Widerspruche mit sich selbst [a. a. O. S. 143], daß die Strafe kein Uebel sein könne und dürfe. „Uebel, sagt er, ist Unvollkommenheit, — — entsteht nur aus Mangel an vernünftiger Einsicht. Geht also die Strafe von der Vernunft aus, so ist sie so wenig, als der Tod (der doch sonst omnium malorum finis heißt), ein Uebel." Die ganze richter'sche Argumentation beruht wenigstens auf Mißverständnissen, welche allerdings verzeihlich sind, weil man weiß, daß alle diejenigen Erscheinungen, welche zwei heterogene Metalle und ein sauerstoffhaltiger Zwischenkörper hervorbringen, in einem chemischen Ory- und Desoxydations-Processe bestehen, wodurch eine Säure eigener Art erzeugt wird; aber bei Richter ist diese Säure weniger zu entschuldigen, weil er das bekannte Hanc veniam damus petimusque vicissim gänzlich verkannte. Er faßt den Schmerz (den Kant, metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 195, in den Strafbegriff aufnimmt) als einen bloß körperlichen auf, im Gegensatze zu Kummer und Betrübniß, die aus der Entziehung früher besessener Rechte entspringen (und nach ihm nicht sinnlich wahrnehmbar sein sollen!), und verwechselt positive und negative Strafen. Die Amphibolie der Ausdrücke „sinnlich", „Uebel", „Pein" u. s. w. weiß er in seinen Argumentationen gegen v. Droste (a. a. O., der aber nicht genannt wird), Feuerbach (Lehrb. §. 137), Kleinschrod (a. a. O. II. §. 5) u. A. gut zu benutzen. Sein Argument (das uns weniger trifft, weil wir keine Unterscheidung zwischen subjectiver und objectiver Strafe zulassen dürfen), daß das Uebel (als Strafe) für den Verbrecher Wohlthat werde, wenn er die Nichtigkeit seines Verbrechens erkenne (vgl. Bauer a. a. O. §. 18); daß er etwas für ein Uebel halte, was keines sei, wenn er in seiner Bosheit beharre, beruht auf einem psychologischen Irrthume, unterstellt die Annahme, daß es in der Welt kein objectives Uebel gebe, und ist gerade so richtig, als der stoische Schluß: Quod malum est, nocet; quod nocet, deteriorem facit. Dolor et paupertas deteriorem non faciunt: ergo mala non sunt. Senecae ep. LXXXIV. Vgl. Platner a. a. O. §. 1155 ff.

eines Gutes — oder, w. d. i., durch Zufügung eines negativen Uebels — erzielt, so nennt man sie eine negative (eigentlich: positiv-negative) Strafe [28]). Die positive Strafe ist also

das von der gesetzgebenden Autorität (hier Gott) für die Verletzung des Sitten- oder Rechts-Gesetzes bestimmte positive Uebel.

Die negative Strafe: das — — negative Uebel.

Anmerkung I. Durch Determination des allgemeinen Begriffes der positiven (= nicht-natürlichen) Strafe erhalten wir folgende Gattungs- und Artbegriffe:

Positive Strafe.

A. Natürliche (sinnliche).	B. Uebernatürliche (übersinnliche).
a. Physische.	α. Positive.
b. Moralische.	β. Negative.
aa. Positive.	
bb. Negative.	

Die vollständige Angabe der correspondirenden Begriffe halten wir um so mehr für überflüssig, weil sie sich leicht aus der vorstehenden synthetisch-analytischen Entwickelung ergibt.

Anmerkung II. Rücksichtlich der Zeitlichkeit oder Ewigkeit der Strafen glauben wir an dieser Stelle folgende Bemerkung machen zu müssen. Dem Sprachgebrauche

[28]) Es ist ein nicht unbedeutender Uebelstand, daß hier das „positiv" zweimal, und dazu noch in verschiedener Bedeutung, vorkommen muß. Kürze halber setzen wir für positiv-positiv bloß positiv, und für positiv-negativ bloß negativ. Das Wort „positiv", wenn es nur als Gegensatz zu „natürlich" significant ist, kommt in der Sprache so selten in Betracht (weil man in der Regel mit dem Worte Strafe stillschweigend den Begriff der positiven verbindet), daß wir es an dieser Stelle übergehen zu dürfen glauben.

Man sollte streng genommen so wenig von Zufügung eines positiven, als auch eines negativen Uebels sprechen. Das negative Uebel wird nicht zugefügt, weil ein Gut u. s. w. vorenthalten oder entzogen wird; und Zufügung schließt schon das Positive in sich. Das erste ist der Conformität, das zweite der Deutlichkeit wegen beibehalten worden. Wenn von hier ab in dieser Abhandlung von positiver Strafe — und positivem Lohne — die Rede ist, so hat man „positiv" im Gegensatze zu „negativ" zu nehmen, wenn das Gegentheil nicht ausdrücklich angemerkt wird.

zufolge gibt's ewige Strafen, aber keine ewige Bestrafung, weil ein momentaner Act (Zufügung des Inhaltes der Strafe) darunter begriffen wird. Strafe ist nichts Concretes, sondern etwas Abstractes; denkt man sie in concreto, so ist sie ein Zustand (richtiger: die Form eines Zustandes), der mit Beziehung auf den Strafenden und das durch die Verletzung des Sitten- oder Rechts-Gesetzes (und mit Rücksicht auf dieselbe) vermittelte Verhältniß des Strafsubjectes den Namen Strafe erhält. Das Subject tritt durch die Bestrafung in einen von dem frühern verschiedenen Zustand der unangenehmen Affection, der wenigstens in qualitativer und gradueller (d. h. in formeller, wenn auch nicht immer in materieller,) Beziehung von der durch Bestrafung bezeichneten Thätigkeit des Bestrafenden, als der causa efficiens primaria (der objectiven Bedingung), und der Subjectivität des Gestraften (als der subjectiven Bedingung der Möglichkeit), abhängig ist.

Dieser Zustand (auf die ewigen Strafen bezogen) wird mit dem Namen Unglückseligkeit — oder auch, in der Umgangs- und Lehr- (d. h. nicht-philosophischen) Sprache, ewige Strafe — bezeichnet [28b]).

§. 3. Es gibt dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche zufolge nach diesem Leben für die Menschen entweder einen Zustand des Bestraft- oder einen Zustand des Belohntseins (der unangenehmen oder der angenehmen Affection), welcher Zustand in der Schulsprache als ein übernatürlicher bezeichnet wird und gewöhnlich übernatürliche Unglückseligkeit, resp. Glückseligkeit heißt.

Wir haben unserm Plane gemäß die oben gegebenen logischen Bestimmungen diesem Zustande anzupassen und zu untersuchen, in wie fern der bloß formale, logische Begriff Realität, d. h. Inhalt, erhalten könne; „denn die abstracten Begriffe gewähren keine Erkenntniß irgend eines wirklichen

[28b]) Wenn Platner, a. a. O. §. 1153, sagt: „Göttliche Strafen sind Leiden, welche auf böse Gesinnungen und Handlungen vernünftiger Geschöpfe folgen, nach den Regeln der göttlichen Weisheit," so vermengt er natürliche und positive Strafen und unterscheidet nicht zwischen Strafe und Zustand des Gestraftseins (Folge der Bestrafung).

Gegenstandes; vielmehr sind die weitläufigen Untersuchungen — —, welche sich darauf richten, nur Zurüstungen, um die gesuchte Erkenntniß zu erlangen [29]."

In qualitativer Hinsicht ist der durch die Bestrafung vermittelte Zustand entweder ein natürlicher oder übernatürlicher [29b]; ein übernatürlicher, nicht, weil er von einer übernatürlichen Causalität (Gott) abhängig ist, sondern, weil die durch dieselbe bestimmte und in der Zeit hervortretende Position — d. h. der formale Grund des Zustandes und der materiale (der Inhalt der Strafe) — der Art ist, daß durch die Wirkung derselben (Bestrafung) nothwendig ein übernatürlicher Zustand des Strafsubjectes vermittelt wird. Nur durch eine positive Strafe kann das Subject in den Zustand einer übernatürlichen unangenehmen Affection versetzt werden, nicht aber durch eine negative Strafe (Entziehung — Vorenthaltung — eines Gutes) [30]; denn mag immer das vorenthaltene Gut ein übernatürliches sein, so kann doch deßwegen bei dem Subjecte kein derartig verschie-

---

[29]) Herbart a. a. O. S. 244.

[29b]) Diese Unterscheidung ist bedeutsam und wichtig für die ganze Untersuchung. Wenn Spinoza (tract. theol.-polit. c. XIV. pg. 199. ed. Gfroerer) sagt: Deinde nihil ad fidem, si quis credat, quod — — praemium bonorum et poena malorum naturalis vel supernaturalis sit: — so mußte die Wahrheit dieses Opfer seiner Consequenz bringen.

[30]) Das Wort Vorenthaltung ist bezeichnender, als Entziehung; denn das Object der negativen Strafe darf nicht als ein dem Subjecte inhärirendes, sondern muß als ein demselben noch nicht angehöriges betrachtet werden.

Es geht durch die negative Strafe mit dem Subjecte keine wesentliche, = die Wesenheit verändernde, Veränderung vor; denn der neue Zustand ist ein in der Wesenheit des Subjectes gegründeter, = die Möglichkeit desselben liegt schon in ihm —: wogegen die Möglichkeit des übernatürlichen Zustandes noch nicht im Subjecte mitgegeben ist. Sie tritt, verbunden mit der Wirklichkeit, durch die positive Bestrafung ein, = es muß mit dem Subjecte eine wesentliche Veränderung eintreten, wodurch dieser Zustand möglich wird, und mit dieser Veränderung steht die Wirklichkeit des Zustandes in unmittelbarer, nothwendiger Verbindung, — so zwar, daß man hier eine reale Identität des Möglichen und Wirklichen und ein bloß logisches Aus- und Nebeneinander-Sein behaupten könnte.

dener Zustand eintreten, der den Namen eines übernatürlichen verdiente.

Der theologische Sprachgebrauch nennt diesen übernatürlichen Zustand, worin sich nach Lehre der Kirche die Verdammten befinden, positive ewige Unglückseligkeit = Verdammung.

Anmerkung. Durch eine synthetische Beziehung des Straf-Zweckes auf den oben vorgelegten Begriff lassen sich noch mehre Artbegriffe der Strafe determiniren; weil aber dadurch nur die Eintheilungen gehäuft, die Uebersicht erschwert und unser Ziel weiter hinausgesetzt würden, so glauben wir uns mit der Bemerkung begnügen zu müssen, daß der Zweck der Strafe zur nähern Bestimmung des Zustandes im „Reinigungsorte" erörtert werden müßte. Gehörige Würdigung desselben und des §§. 2 u. 3 Gesagten würde eine begränzte Dauer dieses Zustandes und eine qualitative (wenigstens subjective) Diversität desselben und der ewigen Verdammung entschieden beweisen [31]).

§. 4. Die §. 3 gewonnene Erkenntniß, daß nur die positive ewige Strafe übernatürliche Unglückseligkeit vermitteln kann, führt uns die Frage entgegen, welcher Zustand Folge der bloß negativen Strafe sei. Die Frage gewinnt mehr Interesse, wenn man sie auf die Lehre der Theologen bezieht, zufolge welcher es Seelen gibt, die weder positiv ewig unglückselig, noch übernatürlich glückselig sind; — wir meinen die ohne Vernunftgebrauch und Taufe Gestorbenen.

Die gegründete Voraussetzung, daß die negative Strafe bei der Entwickelung des Wesens der positiven Unglückseligkeit nothwendig in Betracht kommen müsse, und die Vermuthung, daß Aufklärung darüber nicht wenig Licht über den

[31]) Gibt es einen Zweck der ewigen Strafe? Ist er Besserung oder Rache Gottes? Ist er Versöhnung der (relativen) Gerechtigkeit, die an Andern verletzt wurde? Ist er Begründung des Zusammenhanges zwischen Uebel und Sünde, oder ist die Strafe sich selbst Zweck? dies sind Fragen, die im Fortgange dieser Untersuchung einschließlich ihre Antwort finden werden.

Zustand der Verdammten verbreiten dürfte, sichern vorläufigen Bemerkungen über die negative Strafe an dieser Stelle der Untersuchung einen wissenschaftlich gerechtfertigten Platz.

Die negative Strafe ist (nach §. 3) die von der gesetzgebenden Autorität (Gott) für die Verletzung des Sitten- oder Rechts-Gesetzes bestimmte Vorenthaltung (Entziehung) eines Gutes. Dieses Gut ist näher zu bestimmen. Der abstracte Gedanke desselben kann nur wenig Licht über diesen Gegenstand verbreiten; — mehr Aufklärung läßt sich mit Grund erwarten, wenn wir uns denselben in concreto zum Bewußtsein bringen.

Mit Rücksicht auf den kirchlichen Lehrbegriff ist dieses Gut nichts Anderes, als die ewige übernatürliche Glückseligkeit, welche sich in dem Bewußtsein des beseligten Subjectes als einen durch den Lohn (richtiger: die Belohnung) vermittelten Zustand manifestirt [32]).

Der positive [33]) Lohn ist

die von der gesetzgebenden Autorität für die Befolgung (und Achtung, — aber nicht: Nicht-Verachtung) des Sitten- oder Rechts-Gesetzes bestimmte angenehme Folge.

Wie bei der Strafe, so ist auch hier die Determination der Artbegriffe von Lohn bedingt durch eine genaue synthetische Bestimmung

a. der Autorität,

b. der angenehmen Folge.

Das §. 2 zur nähern Bestimmung der Autorität und Folge Gesagte findet mit den betreffenden Modificationen

---

[32]) Strafe (formal) verhält sich zur Bestrafung, wie Lohn zur Belohnung. Strafe und Lohn sind bloß ideal, der Inhalt ist real. Bestrafung (und Belohnung) ist die wirkliche Zuwendung der von der gesetzgebenden Autorität für die Verletzung (Befolgung und Achtung) des Sitten- oder Rechts-Gesetzes bestimmten unangenehmen (angenehmen) Folge, = des Inhaltes der Strafe (des Lohnes).

[33]) Der natürliche Lohn wird, Weitschweifigkeit vorzubeugen, übergangen. Vgl. darüber Overberg a. a. O.

auch hier seine Anwendung. Daß der Lohn nach Analogie der Strafe ein (positiv-) positiver (Zuwendung eines Gutes) und (positiv-) negativer (Abhaltung — Entfernung — eines Uebels) sein könne, erhellt aus §. 2, wenn man das gegenseitige Verhältniß des Lohnes und der Strafe gehörig auffaßt. Durch die Ertheilung des Lohnes wird ein demselben correspondirender Zustand der angenehmen Affection des Subjectes vermittelt, der natürlich oder übernatürlich, momentan oder dauernd, zeitlich oder ewig [34]), qualitativ und graduel verschieden sein kann.

Anmerkung I. Wenn wir §. 3 die unangenehme Folge durch die Beziehung der Eigenschaftswörter natürlich und übernatürlich auf dieselbe genauer zu determiniren suchten, dann aber §. 3 dieselben Ausdrücke auf die Qualität des Zustandes, den wir als Uebel charakterisirten, anwandten, und sie jetzt, mit Umgehung der Anwendung auf die angenehme Folge, auf den Zustand des Belohntseins beziehen: so halten wir es für nothwendig, durch folgende Verständigung Mißverständnissen vorzubeugen.

Wie die unangenehme Folge der Strafe unter die allgemeine Kategorie des Uebels gehört, so fällt auch die angenehme Folge unter die Kategorie des Gutes.

Gut und Uebel sind, in formaler Verbindung mit Lohn und Strafe gedacht, Zustände, die entweder an- oder unangenehm sind. — Jeder angenehme Zustand ist ein (absolutes oder relatives) Gut, jeder unangenehme ein Uebel; aber nicht jedes Gut und Uebel ist ein Zustand. Der qualitativen Verschiedenheit des Zustandes entspricht eine qualitative Diversität des Gutes oder des Uebels. Streng genommen ist es gleichgültig, ob wir die Bestimmungen „natürlich" und „übernatürlich" auf den Zustand oder das Gut, rücksichtlich Uebel beziehen; wenn man sich nicht durch die Amphibolie der Begriffe von Gut und Uebel verleiten läßt, ihre ab-

[34]) Die Zeitbestimmung bezieht sich nicht auf Strafe und Lohn, sondern auf die dadurch vermittelten Zustände. Vgl. §. 2, Anm. II, Ende.

solute und relative Stellung zur Strafe zu confundiren, — und den Begriff des objectiven Gutes oder Uebels mit dem Begriffe des subjectiven zu verwechseln; indem man nicht bedenkt, daß 1) der objective Inhalt der Strafe Uebel heißt, und daß 2) auch das Product, dessen beide Factoren der Inhalt der Strafe (Uebel) und das Subject derselben sind [35]), nothwendig diesen Namen erhält.

Beachtenswerth ist die Bemerkung, daß das (erste) Uebel — der objective Inhalt der Strafe — im strengen Sinne nur mit Rücksicht auf den durch diesen Inhalt theilweise vermittelten — oder zu vermittelnden und in der Zeit erst hervortretenden — subjectiven Zustand (das zweite Uebel) als ein natürliches oder übernatürliches bezeichnet werden sollte.

Der Ausdruck „übernatürliches Uebel" ist offenbar von dem bedingt zukünftigen Zustande abstrahirt [36]). Folgendes Schema wird über diesen Punkt Licht verbreiten.

A. Strafe. Ihre Bestandtheile.

Uebel (= a.) + Thätigkeit des Strafenden + Subject der Strafe.
positives, — negatives.

= + a. = — b. (Negation des Gutes.)

Uebel × Thätigkeit des Strafenden = Bestrafung.

„ „ Thätigkeit d. Str. × Subject = Zustand des Gestraftseins,

= (subjectivirtes) Uebel als Zustand —

α. natürliches (sinnliches),

β. übernatürliches (übersinnliches) Uebel als Zustand.

Unangenehme Folge.

[35]) Dieses Product ist der durch die Factoren vermittelte unangenehme Zustand, den man ein subjectivirtes Uebel nennen könnte.

[36]) Die schon oben berührte Einwendung, daß etwas objectiv als Uebel betrachtet werden könne, was subjectiv — d. h. für ein bestimmtes Subject — kein Uebel sei, wenn das Subject dasselbe nicht als Uebel im Bewußtsein auffasse, und daß etwas subjectiv Uebel sein könne, was objectiv kein Uebel sei, trifft die ewigen Strafen nicht und beruht dazu auf einer irrigen Identificirung der Ausdrücke: „Es ist etwas objectiv oder subjectiv ein Uebel", = „es ist etwas ein objectives oder subjectives Uebel."

B. Lohn. Seine Bestandtheile.

Gut (= b.) + Thätigkeit des Belohnenden + Subject des Lohnes.

positives, — negatives.

= + b. = — a.

Gut + Thätigkeit des Belohnenden = Belohnung.

„ „ Thätigkeit d. B. × Subject = Zustand des Belohntseins,

= (subjectivirtes) Gut als Zustand —

αα. natürliches (sinnliches),

ββ. übernatürliches (übersinnliches).

Angenehme Folge.

Anmerkung II. Aus der Analogie der Strafe erhellet, daß nur der positive Lohn einen übernatürlichen [37]) Zustand der angenehmen Affection begründen könne. Ein negativer Lohn (Abhaltung eines Uebels) vermittelt keinen wesentlich neuen Zustand, weil die Thätigkeit des Belohnenden sich gerade auf die Abhaltung (Entfernung) des neuen Zustandes beziehen muß.

Fassen wir nun, ehe wir die Untersuchung weiter verfolgen, das Gefundene kurz zusammen:

Die positive [38]) ewige übernatürliche Strafe ist das von Gott für die Verletzung des Sitten-

[37]) D. h. einen im vorhandenen Weltsysteme weder factisch noch auch physisch möglich gegebenen. „Uebersinnlich" hat im Sprachgebrauch eine engere Bedeutung; wir nennen unser Ich übersinnlich, aber nicht übernatürlich. Alles nicht sinnlich (d. h. weder durch den äußern noch den innern Sinn) Wahrnehmbare ist übersinnlich —, aber deßwegen noch nicht übernatürlich.

[38]) Wenn in dogmatischen Handbüchern von positiver Glückseligkeit oder Unglückseligkeit die Rede ist, so steht in der Regel „positiv" im Gegensatze zu „natürlich". Duns Scotus (quaestt. in lib. II. sententt. Dist. 37. qu. 2.) unterscheidet positive und negative Strafe, setzt aber bloß die positive mit der göttlichen Causalität in Verbindung, schließt die negative, die er auch formale Strafe nennt, davon aus und scheint sie mit der natürlichen zu verwechseln.

(oder Rechts-) Gesetzes bestimmte übernatürliche Uebel. Der darin begründete Zustand der übernatürlichen unangenehmen Affection ist die (positive) übernatürliche ewige Unglückseligkeit = Verdammung. Die negative übernatürliche ewige Strafe ist die von Gott für die Verletzung des Sitten- (oder Rechts-) Gesetzes bestimmte Vorenthaltung (Entziehung, Nicht-Zuwendung) eines übernatürlichen Gutes. Der dadurch vermittelte (nicht-übernatürliche) Zustand ist die negative Unglückseligkeit, die aber, wie wir später sehen werden, nur eine relative Realität hat, und bloß als eine logische Möglichkeit für sich subsistirend gedacht wird.

Der positive übernatürliche Lohn ist das von Gott für die Befolgung (Achtung) des Sitten- (oder Rechts-) Gesetzes bestimmte übernatürliche Gut. Belohnung ist die wirkliche Zuwendung oder Ertheilung des von Gott — für die Befolgung u. s. w. — bestimmten übernatürlichen Gutes. Der dadurch vermittelte Zustand des Subjectes (des Lohnes) ist die übernatürliche ewige Glückseligkeit.

Der negative übernatürliche Lohn ist die von Gott für die Befolgung (Achtung) des Sitten- (oder Rechts-) Gesetzes bestimmte Abhaltung eines übernatürlichen Uebels.

§. 5. Wenn die ohne Vernunftgebrauch und Taufe Gestorbenen weder positives Verdienst noch Mißverdienst haben: so kann so wenig die negative, als auch die positive Strafe auf sie angewandt werden, weil beide Begriffe nothwendig positives Verdienst oder Mißverdienst einschließen. Aber eine auch nur oberflächliche Bekanntschaft mit der Offenbarung setzt es außer Zweifel, daß diese beiden Begriffe auf die Verdammten (wenn auch nur relativ) bezogen werden müssen.

Aus dem Gesagten ergibt sich zur Genüge, daß die ohne Vernunftgebrauch und Taufe Gestorbenen, in welchem Zu-

stande sie sich auch immer befinden mögen, weder belohnt noch gestraft, weder positiv glückselig noch unglückselig sein können. Und hieraus geht ferner hervor, daß wir die Güte Gottes in Bezug auf diese streng genommen nicht zu vertheidigen haben. Eine Vertheidigung der Gerechtigkeit Gottes liegt außer der Sphäre unserer Aufgabe.

Anmerkung I. Der Autor quaestionum ad Orthodoxos sagt (quaest. 56. ad Orthod.): *Αὕτη ἐστὶν ἡ διαφορὰ τῶν βαπτισθέντων πρὸς τὰ μὴ βαπτισθέντα, τοῦ τυχεῖν μὲν τὰ βαπτισθέντα τῶν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀγαθῶν· τὰ δὲ μὴ βαπτισθέντα, μὴ τυχεῖν.* Vergl. P. Lomb. sentt. lib. II. D. 33. E., und die Erklärung z. d. St. von Bonaventura (art. 3. q. 1.). Selbst der Vertheidiger der massa perditionis, Augustinus, sagt Enchir. 93.: *Mitissima* omnium poena erit eorum, qui praeter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt. — Ferner: Potest proinde recte dici, parvulos sine baptismo de corpore exutos (exeuntes?) in damnatione omnium *mitissima* futuros. Lib. I. c. 21. de peccatt. meritt. et remiss. Lib. V. c. 2. cont. Julian. wagt er die Behauptung nicht: Nichtexistenz sei besser, als Existenz in einem solchen Zustande. Vergl. August. Enchirid. ad Laur. c. 112., de grat. et lib. arb. 3. Wenn nun auch ein conc. Carth. general. Honorio Imperat. celeb. *τοὺς λέγοντας μέσον τόπον κόλασεως καὶ παραδείσου, εἰς ὃν καὶ τὰ ἀβάπτιστα βρέφη μετατιθέμενα ζῆν μακαρίως· καὶ τούτους οὖν ἀναθεματίζει* —: so steht dieses doch weder mit der Ansicht des Autors quaestt. ad Orthodoxos, noch mit uns in Widerspruch, weil wir weder einen solchen *τόπον*, noch ein *μακαρίως ζῆν* darin behaupten. Ueber die definitio synod. Florent. (Mansi t. XXXI. col. 1029.): *τὰς ψυχὰς τῶν — — — ἐν μόνῃ προπατορικῇ (ἁμαρτίᾳ) ἀποβιούντων εὐθέως καταβαίνειν εἰς ᾅδην, τιμωρίαις ὅμως ἀνίσοις τιμωρηθησομένας* (?), vergl. das 6. Heft d. Zeitschr. S. 229 ff., Lentzen, de Pelagianorum doct. principp. pg. 87. *.; über diesen Gegenstand selbst das 9. H. S. 245. Vergl. *S. Thomas Aq.* P.

III. in supp. Q. 69. Art. 5. und vorzüglich Art. 7.; *Duns Scotus* in lib. II. sententiarum, Dist. 33. Q. unic. Schol.

Anmerkung II. Durch Vorstehendes ist so wenig der Ansicht des Pelagius (vergl. August. de peccatorr. meritt. I. 30.), als dem consequent nicht durchzuführenden Rigorismus Augustin's (vergl. August. l. c. III. 4.) das Wort geredet. Vergl. über Beide Lentzen l. c., Gieseler's Lehrb. d. Kirchengesch. I. B. S. 380 ff., Münscher's Dogmengesch., Bd. 4, S. 170.

§. 6. Die Untersuchung vermittelt uns, wenn wir die Resultate in ihren gegenseitigen Verhältnissen uns zum Bewußtsein bringen, die Erkenntniß, daß der vorgebliche Widerspruch (vergl. §. 1) sich nicht so sehr auf die Strafe, als auf den darin begründet gedachten Zustand, die übernatürliche ewige Unglückseligkeit des Subjectes in ihrem Causal-Verhältnisse zur göttlichen Position, beziehen müsse. Wir dürfen uns daher nicht mit den logischen Begriffen von Strafe und Unglückseligkeit begnügen, sondern müssen, um der Sache auf den Grund zu kommen, die Real-Begriffe aufsuchen; d. h.: wir haben die objectiven Momente der Unglückseligkeit nach Anleitung der Erkenntniß-Principien der katholischen Dogmatik in Untersuchung zu nehmen.

Der Zustand der unangenehmen Affection, wie wir oben sagten, kann und muß von zwei Seiten betrachtet werden:

a) von der negativen (was er nicht ist, was von ihm auszuschließen ist);

b) von der positiven (was er ist).

Zu a. Um sich ein wissenschaftliches Bewußtsein dieses Zustandes von seiner negativen Seite vermitteln zu können, muß man das von ihm Auszuschließende, die übernatürliche ewige Glückseligkeit, genau kennen. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit der Frage:

Worin besteht die übernatürliche ewige Glückseligkeit?

Anmerkung. Wenn auch die hier folgende Untersuchung nur ein untergeordnetes Moment für die Lösung unserer Aufgabe abgibt, so glaubten wir sie doch nicht als aus der Dogmatik bekannt voraussetzen zu dürfen, weil sie in den meisten dogmatischen Handbüchern entweder gänzlich vermißt oder doch in einer Weise behandelt wird, die der Wichtigkeit des Gegenstandes nichts weniger als entspricht. Die darüber vom catechismus concil. Trident. p. I. art. XII. Symb. (§. 4. ed. Mechlin. 1831.) gegebenen schätzbaren Andeutungen kommen nur zerstreut und ohne alle Verbindung zu einem wissenschaftlichen Ganzen vor.

Wir glauben diese Untersuchung mit folgender Aeußerung des Origenes eröffnen zu müssen: Periculosum quidem est de hujusmodi rebus exponere, sed ne propter intellectus difficultatem plenius tacentes derelinquamus eos, qui moventur in istis ad fluctuandum, pauca de multis, secundum quod possibile est, exponamus [39]).

Der sinnlich wahrnehmbare, materielle Körper geht nicht in das jenseitige Leben ein; denn σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται. (I. Kor. XV. 50.) [Und selbst der durch die Auferstehung verklärte Leib ist von dem sinnlich wahrnehmbaren sehr verschieden und ihm bloß analog, ohne daß uns die Gränze der Analogie bekannt wäre (I. Kor. XV. 36.—44.)]. Es fallen also die körperlichen Sinnes-Organe, wie wir sie jetzt besitzen, und somit auch die bloß dadurch möglichen und vermittelten, und rücksichtlich der Qualität und Gradation der Aeußerungsweise bestimmten, Seelenthätigkeiten fort. Diese Stelle enthält (wenigstens unmittelbar) keinen Grund, das Gesagte auch auf die Verdammten auszudehnen.

Ob mit dem materiellen Körper (σὰρξ καὶ αἷμα) auch die unordentliche Sinnlichkeit aufhöre, ist eine Frage, die man wenigstens nicht auf den Grund dieser Stelle unmittelbar bejahen kann.

[39]) Orig. in Matth. commentarr. series (t. IV. pg. 375. ed. L.).

Eine bejahende Antwort enthält Röm. VI. 6. ff., wenn man den Context, und vorzüglich VII. 8.—25., berücksichtigt. ἁμαρτία ist in dieser Stelle die unordentliche Sinnlichkeit. Diese Annahme ist deßwegen nothwendig, weil sich nur dadurch verschiedene Aeußerungen des Römerbriefes psychologisch erklären lassen. Der Apostel unterscheidet genau ἁμαρτία, παράβασις (Röm. IV. 15., V. 14.; I. Timoth. II. 14.; Hebr. IX. 15. = actuelle Sünde, Uebertretung eines positiven Gesetzes, die in der παρακοὴ [Röm. V. 19.] begründet ist), παράπτωμα (Röm. V. 15. 17. 18., XI. 12.; Galat. VI. 1.; II. Kor. V. 19.; Kolos. II. 13. = Uebertretung des positiven [Röm. V. 15. u. a. m.] und natürlichen [Ephes. II. 1.] Gesetzes). Dieselbe Bedeutung hat ἁμάρτημα (Röm. III. 25.; I. Kor. VI. 18.) und beinahe dieselbe ἁμαρτία ohne Artikel (Röm. III. 20., V. 13., VII. 13.; II. Kor. V. 21.; Galat. II. 17., III. 22.). Ausgenommen ist: Röm. VII. 7. = ἁμαρτωλὸς Röm. VII. 13. Vergl. II. Kor. V. 21. Die Ausdrücke κακία (I. Kor. V. 8.), πονηρία (I. Kor. V. 8.; Apostelg. III. 26.), ἀδικία (II. Kor. XII. 13.; Apostelg. I. 18.) bezeichnen eine sündhafte (lasterhafte) Gesinnung. Eine ähnliche Bedeutung wie ἁμάρτημα hat ἁμαρτίαι (I. Kor. XV. 17.; I. Timoth. V. 22. 24.; II. Timoth. III. 6.). Daß vorstehende Ausdrücke nie die Bedeutung von unordentlicher Sinnlichkeit haben können, geht theils aus der Etymologie, theils aus dem jedesmaligen Contexte hervor; daß der Apostel mit ἡ ἁμαρτία den Begriff der actuellen Sünde verbinde, ist bekannt; daß aber dieses Wort zuweilen die unordentliche Sinnlichkeit bezeichne, haben wir hier zu beweisen [40]).

---

[40]) Zu merken ist, daß nur durch ἡ ἁμαρτία (nicht aber ohne Artikel) die unordentliche Sinnlichkeit bezeichnet werde. Die schwankende Bedeutung dieses Wortes in den Schriften des Apostels Paulus liegt theils in der Amphibolie der Begriffe und der dadurch vermittelten Verwechselung, theils in dem sichtbaren Streben des Apostels, sich in einer durch Gegensätze geschmückten Rede zu bewegen. Häufig wird die Ursache mit der Wirkung, und umgekehrt, verwechselt;

Wenn Röm. VI. 12. der ἁμαρτία eine durch die ἐπιθυμίαι vermittelte βασιλεία zugelegt wird, und V. 13 die körperlichen Glieder (μέλη = σῶμα τῆς ἁμαρτίας V. 6) als ihre Organe (ὅπλα ἀδικίας), wodurch sie die Sünde hervorbringt, be-

daher muß der Contert die jedesmalige Bedeutung bestimmen. Vgl. Origenes über Röm. VII. 7. (opp. t. V. pg. 255. ff. ed. L.) Er weiset nach, daß vorzüglich der Apostel Paulus im Römerbriefe dasselbe Wort in verschiedenen Bedeutungen gebrauche, und schließt: ὥστε δοκεῖν, ὅτι οὐκ ἔχεται ὁ Παῦλος ἐν τῇ γραφῇ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ προκειμένου αὐτῷ σκοποῦ. Meistens bezeichnet ἡ ἁμαρτία nur das Product zweier Factoren, der Sinnlichkeit und des Willens. Der Wille ist der streitige Factor, den auch die Vernunft (νόμος τοῦ νοός Röm. VII. 23.) in Anspruch nimmt (Röm. VII. 19. 20.). Dieses Product wirkt auf die Causalität zurück und begründet so wieder neue, wenn auch nicht qualitativ andere Aeußerungen, doch intensiv stärkere Wirkungen; — oder, im Sinne des Apostels gesprochen: Es entsteht die ἀφορμή (VII. 11.); dadurch wird die ἁμαρτία wieder thätig, bewirkt πᾶσαν ἐπιθυμίαν (VII. 8.) und charakterisirt sich als καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός (VII. 13.). Dieser Zustand ist der Seelentod (Röm. VII. 11., Jacob. I. 15.), der Ephes. IV. 17. ff. genauer beschrieben ist. Das σῶμα (τῆς ἁμαρτίας Röm. VI. 6.) ist der Sitz, das Substrat der unordentlichen Sinnlichkeit, die Bedingung ihres Seins, das Medium ihrer Thätigkeit; daher der νόμος ἐν τοῖς μέλεσι (Röm. VII. 23.), der dem νόμος τοῦ νοός (l. c. τοῦ θεοῦ 22.) entgegenstrebt (VV. 20 und 23). Dieser νόμος ist identisch mit dem νόμος τῆς ἁμαρτίας = φρόνημα τῆς σαρκὸς (VIII. 7.) ἐπιθυμία σαρκός (Gal. V. 16.). Die Einwirkung dieser beiden Gesetze auf den Willen erzeugt den Kampf des Geistes und des Fleisches (Gal. V. 17.). Sobald dieser Kampf, diese Antinomie, aufhört, tritt die wahre Freiheit des Geistes ein (Röm. VI. 6. 18.). Daher der lebhafte Wunsch des Apostels, von dem todbringenden σῶμα τῆς ἁμαρτίας befreit zu werden (Röm. VII. 24.), weil dasselbe die unerläßliche Bedingung der Existenz der ἁμαρτία ist. Fällt der Träger fort, so hört auch das davon Getragene auf. Umgekehrt könnte man hier der Ansicht Raum geben, daß mit der Wirkung auch das Wirkende aufhöre, wenn man bedenkt, daß nach der Lehre des Apostels die ἁμαρτία, man mag sie als Ursache oder Wirkung auffassen, mit dem Tode aufhört (Röm. VI. 7.). Kann nun die Sinnlichkeit keine Sünde mehr mit dem Willen zeugen, so muß diese Unfruchtbarkeit in einer wesentlichen Veränderung der Sinnlichkeit, oder doch ihres Verhältnisses zum Willen, begründet gedacht werden, — sie darf nicht mehr unordentlich sein. Der zu große Umfang dieser Anmerkung findet in der Wichtigkeit des Stoffes seine Entschuldigung.

zeichnet sind, und dieselbe ἁμαρτία in ihrer Thätigkeit V. 19 als ἀκαθαρσία und ἀνομία (Röm. VII. 20.—23.) genauer determinirt ist; wenn sie ferner VV. 16, 18, 20 im Gegensatze zu δικαιοσύνη aufgefaßt und V. 23 der Tod (vergl. Röm. V. 12.) als die ὀψώνια derselben angegeben wird, und man damit VII. 8. vergleicht, wo es heißt, daß die ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς, πᾶσαν ἐπιθυμίαν bewirke, die ἐπιθυμία aber als die auflebende, antinomische ἁμαρτία bezeichnet wird, welche V. 11 die ἁμαρτία (actuelle Sünde) und dadurch den Tod erzeuge: so ist man zu dem Schlusse berechtigt, daß ἁμαρτία die unordentliche Sinnlichkeit bezeichne. Dafür spricht außer dem ganzen Contexte besonders V. 13: ἁμαρτία ἵνα φανῇ ἁμαρτία = ἵνα γένηται ἁμαρτωλός (actuelle Sünden vermittelnd, erzeugend).

Dasselbe sagt Jacobus I. 14. 15.; an welcher Stelle, nach unserer Meinung, ἐπιθυμία die unordentliche Sinnlichkeit bezeichnet und mit der paulinischen ἁμαρτία identisch ist. Das Verhältniß des Briefes von Jacobus zu den paulinischen Schriften gibt der obigen Ansicht nicht wenig Gewicht. Durch den gegebenen Beweis, der sich noch durch viele andere Gründe unterstützen läßt, daß VI. 6. ff. durch ἁμαρτία die unordentliche Sinnlichkeit bezeichnet sei, ist die obige Frage beantwortet; indem es in der Stelle deutlich ausgesprochen ist, daß die ἁμαρτία mit dem Körpertode aufhöre. Man beachte vorzüglich den Ideengang von Röm. V. 12. ff., der sich durch unsere Stelle fortbewegt [40b]).

Es kann also von einem Kampfe der Vernunft und Sinnlichkeit, des Geistes und des Fleisches bei den Seligen keine Rede mehr sein; dadurch wird das geistige

---

[40b]) Wer sich zu obiger Ansicht nicht verstehen will, muß dem Apostel die widersinnige Behauptung unterlegen, daß es Sünde vor allem Selbstbewußtsein gebe, und daß diese Sünde durch die Sünde erst Sünde werde; daß die Sünde ohne daß mosaische Gesetz nicht möglich, wenigstens nicht imputabel sei: wogegen er sich durch Röm. V. 13. und durch die Bezeichnung der Sünde Adam's mit παράβασις verwahrt.

Leben [41]) intensiv kräftiger, der fromme Verkehr mit Gott lauterer, das Bewußtsein, mit ungetheilter Kraft dem Reiche der Gerechtigkeit und Heiligkeit entgegen zu eilen, lebhafter, und die geistige Freiheit nothwendig gesteigert, was schon hier einleuchtet, ehe wir noch eine übernatürliche Steigerung der Intelligenz und ihr Verhältniß zur Freiheit berücksichtigen können.

Der sinnliche Mensch kann die Gottheit, welche in einem unzugänglichen Lichte wohnt, nicht schauen (ἰδεῖν — weder mit körperlichen noch mit geistigen Augen), I. Timoth. VI. 16.; er kann die ganze übersinnliche Welt nur glauben, nicht schauen (II. Kor. V. 7.; Röm. VIII. 24.). Dieser Glaube ist der Beweis für die Wirklichkeit der Objecte der Hoffnung (Hebr. XI. 1.; Röm. VIII. 24.). Der sehnlichste Wunsch des Menschen (Philipp. I. 23.), bei dem Herrn zu sein, ihn, den unsterblichen König der Zeiten, zu schauen und in dieser Anschauung Seligkeit zu finden [42]), kann nicht befriedigt werden, so lange ihm die freie Aussicht in die übersinnliche Welt durch die freiheithemmenden Bande der sinnlichen Wirklichkeit (II. Kor. V. 6.—8.; Philipp. I. 22. ff.) benommen ist. Was wir einstens sein werden, wissen wir nicht [43]); aber wir sind überzeugt, daß wir Gott

[41]) Sicut igitur, qui vita carnere praesenti, et ad meliora translati sunt, *magis vivunt*, deposito mortis corpore, et *vitiorum omnium incentivis*: sic, qui mortificationem Jesu in corpore suo circumferunt (II. Cor. IV. 10.), nequaquam vivunt juxta carnem, sed juxta spiritum, vivunt in eo, qui vita est, et vivit in iis Christus, de quo scriptum est: „vivens (Heb. IV. 12.) est sermo Dei et efficax", qui est (I. Cor. I. 24.) Dei virtus, Deique sapientia. Origenes tom. III. in ep. I. Thess. t. V. pg. 276. ed. L. Auch nach Plato (Phaedo. opp. p. II. vol. 3. pg. 52. ed. Bekker. Berolini, 1817.) fällt mit dem Körper die unordentliche Sinnlichkeit fort.

[42]) Merkwürdig ist die Aeußerung eines heidnischen Philosophen: Frueris quidem etiam dum componis, etiam dum emendas; alia tamen illa voluptas est, quae percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe purae et splendidae. Senec. epp. l. I. 4.

[43]) Die ganze übersinnliche Welt ist der Sphäre des eigentlichen Wissens entzogen, und auch das analoge, durch die Offenbarung vermittelte, so genannte Wissen bezieht sich nur auf den Grund des Zustandes, nicht auf den Zustand selbst.

ähnlich werden, weil wir ihn schauen werden, wie er ist (I. Joh. III. 2.). Die Möglichkeit dieser unmittelbaren Gottesanschauung unterstellt die nothwendige Annahme nicht nur einer graduellen, sondern qualitativen Veränderung und Steigerung der Intelligenz; denn auch jetzt ist unsere Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht durch irgend ein körperliches Organ vermittelt, und bei aller bloß graduellen Steigerung würde sie sich noch immer in dem engen Kreise des Haltens und Annehmens bewegen [44]) und nie bis zum Schauen vordringen. Unsere erkennende Kraft muß eine mit der göttlichen homogene, selbst übernatürliche werden; denn wir sollen das unmittelbar schauen, was wir jetzt nur glauben; — wir sollen schauen nicht bloß, daß Gott ist (*ὅτι ἐστί*), sondern, wie er ist (*καθώς ἐστι*) [45]).

Außer Matth. V. 8., Hebr. XII. 14. ist hier noch vorzüglich das 13. Cap. des ersten Korinther-Briefes zu berücksichtigen. Der Apostel schildert den hohen Werth der Liebe. Sie ist ihm der Anfangs-, End- und Culminations-

[44]) Daß die qualitative Steigerung keine die eigentliche substantia negirende sein dürfe, versteht sich von selbst und wird auch im catechismus concil. Trid. ad art. XII. Symb. §§. 8. 9. neben der Behauptung, daß die Seligen dii potius, quam homines videantur — trefflich festgehalten. §. 10. heißt es: (Beati) Dei amore inflammati, ita efficiuntur, cum tamen id quod sunt, esse non desinant; ut multo magis distare ab eis, qui in hac vita sunt, merito dici possint, quam candens ferrum ab eo, quod nullam caloris vim in se contineat.

[45]) Vergl. die definit. fid. synod. Florent. (Mansi. tom. XXXI. Col. 1029.) — — — *τὰς ψυχὰς* — — — — — *εἰς οὐρανὸν εὐθὺς προσλαμβάνεσθαι, καὶ καθαρῶς θεωρεῖν αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον θεὸν καθώς ἔστιν*, Aehnlich erklärten sich die pariser Theologen dd. 2. Jan. 1333. (d'Argentré Collect. judd. t. I. p. 316.) (Beati) ad visionem nudam et claram, beatificam, intuitivam et immediatam divinae essentiae, et benedictissimae Trinitatis — — erunt assumtae. Vergl. Münscher's Lehrbuch der Dogmen-Geschichte. II. Hälfte. I. Abth. S. 312. 3. Ausg. 1834. Wer sich Auskunft über die verschiedenen Ansichten der Väter verschaffen will, lese Petav. lib. VII. de Dei proprr. ed. 1757. Venet. p. 271. ss.

Punkt des Religions- und Sittengesetzes. Es gibt hienieden nichts Erhabeneres, als sie. Alles Erkennen des Menschen, welches sich auf das Uebersinnliche bezieht, die höhere Gnosis des Christenthums zur Zeit des Erweises des Geistes und der Kraft (I. Kor. II. 4.), ja, selbst der von dem Apostel so hochgepriesene Glaube [46]) stehen weit hinter ihr zurück. Sie ist ewiger Dauer (V. 8); das Erkennen aber, welches unvollkommen und Stückwerk ist, wird aufhören, wenn das Vollkommne, das τέλειον, eintritt. Unser Erkennen des Uebersinnlichen hienieden gleicht unserer sinnlichen Anschauung eines im Spiegel vorgestellten Bildes von einem Sinnes-Objecte; wir erreichen dieses Object nicht selbst mit unserer Anschauung, sondern nur das durch Reflex im Spiegel vermittelte Bild desselben. Eben so erreichen wir die übersinnliche Wirklichkeit nicht selbst; sie ist mit einem undurchdringlichen Schleier bedeckt, weil das sinnlich-geistige Auge den Anblick nicht ertragen kann. Durch die Bekehrung zum Christenthume wird zwar der Schleier des alten Bundes gelüftet (II. Kor. III. 14.), die geistige Freiheit erhöhet (l. c. 17.) und so die höhere Gnosis vermittelt (l. c. V. 18.), der Geist der Weisheit und Offenbarung (Eph. I. 17. 18.) ertheilt; aber selbst diese Erstlinge des Geistes befriedigen das Herz nicht, sondern erfüllen dasselbe noch immer mit Sehnen und Harren (Röm. VIII. 23.); sie kräftigen zwar die Hoffnung (l. c. 24. 25.), beleben aber auch den Wunsch, aus diesem Körper auszuwandern und daheim bei dem Herrn zu sein (II. Kor. V. 8.), weil wir bloß im Glauben und nicht im Schauen uns bewegen (l. c. V. 7). Wir sehen das Uebersinnliche immer noch dunkel, wie in einem Spiegel, räthselhaft, — d. h.: wir haben noch keine eigentliche, sondern bloß analoge Begriffe. Aber im Zustande der Vollendung werden wir nicht nur durch eigentliche

[46]) Ueber das Verhältniß von γινώσκειν und πιστεύειν, γνῶσις und πίστις vergl. die schöne Stelle Orig. commentt. in Joan. tom. XIX. (t. 2. p. 142. ed. L.).

Begriffe erkennen, nicht die verschleierte Wahrheit mittelbar durch Schlüsse erfassen, sondern sie unmittelbar schauen (πρὸς-ωπον πρὸς πρόσωπον); — der die Anschauung vermittelnde Spiegel fällt weg; wir werden so Gott schauen, wie wir unmittelbar geschaut werden [47]).

Das καθὼς ἐπεγνώσθην läßt auf den ersten Anblick eine doppelte Erklärung zu. Es kann heißen: ich werde erkennen, wie ich von andern Menschen erkannt werde; und: ich werde erkennen, (analog) wie Gott mich erkennt. Wenn man bedenkt, daß der Apostel den Seligen eine besonders gesteigerte Erkenntniß zulegen wollte, daß alle Halbheit (γινώσκειν ἐκ μέρους) des Erkennens in vollendetes Schauen aufgehen sollte: so hätte er hier bloß die Anschauung durch die körperlichen Organe berücksichtigen können; denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der im Menschen ist (I. Kor. III. 11.)? — Daraus folgt die Nothwendigkeit der Annahme einer unmittelbaren Anschauung, ohne graduelle Vorzüge. Aber der Apostel verspricht offenbar mehr, deßwegen ist nur die zweite Erklärung anzunehmen. Schleiermacher [48]) sagt gegen die unmittelbare Gottes-Anschauung: „Das Nächste wäre, den Unterschied des künftigen Gottesbewußtseins von unserm gegenwärtigen, diesem Ausdruck gemäß, darin zu setzen, daß, wie dieses vermittelt ist, indem wir hier das Bewußtsein Gottes immer nur haben in und mit einem andern, jenes unvermittelt sein werde. Allein dieses wäre eine wahre Rückkehr in Gott mit Aufgebung unseres besonderen Daseins." Das vermittelte Bewußtsein besteht nicht darin, daß es nur in Verbindung

[47]) Merkwürdig ist die Erklärung dieser Stelle bei Origenes (Commentt. series in Matth. t. 4. pg. 377. ed. L.): Quamdiu ergo confusi sunt iniqui, nec se cognoscentes, nec Christum, sed in erroribus intenebricati tenentur; et justi quamdiu per speculum et in aenigmate vident, et *ex parte seipsos cognoscunt*, non secundum quod vere sunt: tamdiu non sunt segregati boni a malis. Er läßt also erst bei Gott und in ihm die Menschen zum eigentlichen Selbstbewußtsein kommen.

[48]) Der christliche Glaube, II. B. §. 179, 2.

mit einem anderen vorgefunden wird, sondern, daß es uns durch ein vorhergehendes vermittelt wird. Daß aber das individuelle Sein dadurch aufgegeben werde, ist gerade so wahr, als wenn man behauptete, daß in dem mit dem Selbstbewußtsein verbundenen Bewußtsein eines abwesenden Freundes die Individualität aufgegeben werde. Schleiermacher beurtheilt die Thätigkeit der Seligen nach empirischem Maßstabe, und denkt sich damit ein stereotypirtes Gottesbewußtsein verbunden.

Wenn Schleiermacher das: „Ich werde erkennen, wie ich auch erkannt werde," durch: „Wie Gott uns insbesondere nur in Christo sieht, im Allgemeinen aber jedes Einzelne nur als eine bestimmte Stelle im Ganzen und mit diesem zugleich", u. s. w. erklärt, so gehört diese Erklärung zu denjenigen, wodurch (nach Kant's Anleitung) die Schrift einer irrigen Consequenz zum Opfer gebracht wird.

Wir werden also Gott schauen, wie er ist, und in dieser beseligenden Anschauung werden alle Wünsche des Herzens befriedigt, wird das Ziel des Menschen erreicht. Er ist es, „der ohne Ende angeschaut, ohne Ueberdruß geliebt, ohne Ermüdung gelobt wird [49])." Die Liebe, welche hienieden anfängt, drüben aber durch die unmittelbare Anschauung zur Vollendung reift, wird uns hinüber begleiten. „Hienieden bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe"; d. h.: diese drei sind es, die hier allein Bestand haben, die uns durch die Wechselfälle des Lebens hindurch begleiten; — diese heilige Trias ist das Höchste, wozu wir es mit unserer durch das Christenthum aufgeklärten, durch die Geistesgaben unterstützten Intelligenz bringen können; aber die Größte von diesen

[49]) *August.* de civit. Dei, XXII. 30. Diesem widerspricht scheinbar die durch eine Consequenz Erigena's (de divis. nat. II. 28.) bekannte Stelle aus Joh. Damascenus (de fide orthod. I. 4.): *οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστίν (ὁ θεὸς)· οὐχ ὡς μὴ ὤν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὤν. εἰ γὰρ τῶν ὄντων αἱ γνώσεις, τὸ ὑπὲρ γνῶσιν πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ἔσται. καὶ τὸ ἀνάπαλιν τὸ ὑπὲρ οὐσίαν, καὶ γνῶσιν ἔσται.*

dreien ist die Liebe; weil sie uns allein in die übersinnliche Welt hinüber begleitet, nachdem sie Glauben und Hoffen in sich verschlungen hat. Unser Glauben geht in Schauen auf, das Schauen, welches die Hoffnung verwirklicht (Röm. VIII. 24.), erzeugt die Liebe: beide durchdringen und bedingen sich, und treten in eine unzertrennliche Verbindung. Aller Begriff davon entschwindet uns, weil wir die Causalität dieser beseligenden Liebe, die übernatürlich gesteigerte Erkenntniß und den Inhalt derselben, Gott, die Liebe selbst (I. Joh. IV. 8.), bloß räthselhaft, nicht aber in der vollen Bedeutung des Wortes erkennen.

§. 7. Ist nun die Lehre, daß wir Gott unmittelbar schauen werden, fest gegründet, so steht uns nothwendig eine große Veränderung bevor. Das bloße Fortfallen der materiellen Sinnes-Organe kann nicht Bedingung der unmittelbaren Anschauung sein, weil die Ideen der Vernunft (über Gott und die ganze objective übersinnliche Welt) schon jetzt nicht erst durch Vermittelung dieser Organe zum Bewußtsein kommen (sie können höchstens die Vernunft zur Thätigkeit mittelbar veranlassen); das Bewußtsein derselben ist ein durch Halten und Annehmen der Vernunft vermitteltes. Die Vermittelung hört auf. Es muß also mit unserm Geiste (wenigstens mit unserer Intelligenz) [50]) eine wesentliche (nicht aber die Wesenheit negirende) Veränderung eintreten; — er muß qualitativ anders, für die Anschauung des übersinnlichen Gottes fähig [51]), also mit demselben ho-

[50]) Quocirca una illa ratio divinae substantiae cognoscendae relinquitur, ut ea se nobis conjungat, et *incredibili quodam modo intelligentiam nostram altius extollat.* Catech. conc. Trid. l. c.

[51]) Unsere Ausbildung der Intelligenz hienieden ist nur Vorbereitung zur Gottesanschauung. Dieses bemerkte, in seiner Weise, trefflich Cicero, frag. „Hortensius" ap. August. l. XIV. c. ult. Trinit. Sic existimandum est, quo magis hi (animi) fuerint semper in cursu, id est in ratione et investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint hominum vitiis atque erroribus, hoc illis faciliorem ascensum et reditum in coelum fore. Plato in Phaed. (part. II. vol. 3. pg. 51. sq. ed. Bekker.)

mögen [52]), d. h. selbst übernatürlich, werden; denn für die Anschauung Gottes haben wir kein Vermögen [53]). Dasselbe muß uns wenigstens in formaler Hinsicht durch göttliche Position vermittelt werden.

Wenn auch sonst unser Geist durch unmittelbare Causalität Gottes nicht qualitativ verändert würde (und dieses anzunehmen, ist kein Grund vorhanden): so vermittelt doch schon die übernatürliche Erhöhung der Intelligenz einen übernatürlichen Zustand des Geistes; denn diese qualitativ andere Intelligenz, als thätig, d. h. als Gott schauend, gedacht, wirkt nothwendig auf den gesammten Organismus des Geistes (wenigstens rücksichtlich seiner Thätigkeit) wesentlich verändernd ein. Bringt ja schon eine

---

[52]) Catech. conc. T. I. c. §. 8.

[53]) Catech. conc. T. I. c. §. 5. Es mag immer dieses Vermögen in einer sehr niedrigen Potenz in dem Organismus unseres Geistes existiren; aber im Wege der natürlichen Entwickelung und Entfaltung der Geisteskräfte kann es nicht bis zur Anschauung Gottes gesteigert und fortgebildet werden. Alles unser Denken und Halten über Gott ist noch lange kein Schauen. Wir sagten: „Wir haben kein Vermögen u. s. w.", d. h.: das unmittelbare Selbstbewußtsein enthält keine Gründe für eine solche Annahme. Das Bewußtsein kann das Negative, = das Nicht-Dasein dieses Vermögens, nicht bezeugen — es ist nur durch Schlüsse erkennbar, = wir finden im Selbstbewußtsein dieses Vermögen (d. h. die Aeußerungen desselben) nicht vor, und schließen nun, daß es nicht da sei. Vergl. August. de civit. Dei. XXII. 30., Thomas Aq. Summae p. I. Q. 12. art. 12.: Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit (vergl. Aristot. Ethica Eudem. l. I. c. 6.). Unde tantum se nostra cognitio extendere potest, in quantum manu duci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc *intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat*; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Die Scholastiker sprachen dem Menschen eine cognitio Dei quidditativa ab. Quidditas ist die ascitas der Neuscholastiker, obgleich letzteres Wort, etymologisch betrachtet, der quidditas nicht entspricht und von dem kantischen „Ding an sich" verschieden ist, indem es sich nur auf den Grund des Seins bezieht. Man vergl. hiermit das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι (Met. l. VI. c. 3. und 4. οὐσία VI. 3., Categ. c. 3. 5., Physic. III. 4.), das platonische τὰ καθ' ἑαυτά (Diog. Laërt. l. III. c. 1. §. 108.).

noch nie im Bewußtsein erfaßte, doch mit den frühern noch immer homogene Erkenntniß eine so bedeutende Veränderung in uns hervor; wie vielmehr noch diese, nur durch eine übernatürlich erhöhete Intelligenz mögliche! Dieser, durch die übernatürliche Intelligenz vermittelte, durch die natürliche Geistesthätigkeit nicht zu bewirkende, Zustand ist kein natürlicher, sondern ein übernatürlicher.

Wir ersehen aus dem Gesagten, daß nicht allein die unordentliche Sinnlichkeit bei den Seligen fortfällt, sondern daß die Freiheit auch bis zu einer Stufe erhöhet wird, wovon uns aller Begriff entschwindet; denn wir fassen in unserem Selbstbewußtsein nur die Aeußerungen eines Restes der Freiheit auf; eine Selbstbestimmung aber, eine Freiheit, die den Willen zur Realisirung der Vernunftzwecke ohne Kampf und Anstrengung hinleitet, ist ein lange heiß ersehntes (Röm. VII.), aber in dieser Welt nicht zu erreichendes Gut. Denkt man sich nun noch die Freiheit in Verbindung mit einer übernatürlich gesteigerten Intelligenz, so sinkt unsere empirische völlig zu einem schwachen Analogon hinab.

Es liegt außer unserem Plane, diesen speculativen Stoff weiter zu entwickeln und tiefer auf die Wechseldurchdringung aller Geistesvermögen, wenn man sie zu einer organischen Einheit mit der Intelligenz verbunden denkt, einzugehen [54]).

Was die Seligkeit an sich sei, können wir, weil uns die Offenbarung darüber keine Aufschlüsse gibt (I. Joh. III. 2.) und auch nicht geben kann [55]), „dann erst vollkommen wissen, wenn wir vollkommen ruhen und vollkommen schauen werden, daß er selbst Gott ist." —— Dort drüben beim Vater des Lichtes „werden wir ruhen und schauen; schauen und lieben; lieben und loben [56])."

[54]) Einige Andeutungen über den Zustand der Seligen finden sich bei Plato (Phaed. part. II. vol. 3. pg. 119. sq. ed. Bekk). Cicero und Seneca widersprechen sich selbst, sogar in Betreff der Fortdauer. Vgl. frag. „Hortens" bei August. l. IV. c. 2. de Trinit.; Senecae ep. 55. und die Anmerkung von Muret.

[55]) Catech. conc. T. I. c. §. 5.

[56]) Augustin. de civit. D. XXII. 30.

Eine Erklärung der Seligkeit ist kurz diese:

Die übernatürliche Glückseligkeit ist derjenige ewig dauernde übernatürliche Zustand der angenehmen Affection, der durch die unmittelbare Gottesanschauung vermittelt ist, welche Anschauung durch eine, mittelst göttlicher Position (Causalität) bewirkte, übernatürliche Erhöhung der Intelligenz möglich wird.

§. 8. Die negative Seite der Seligkeit bezieht sich auf das Freisein von allem dem, was irgend eine unangenehme Affection verursachen könnte [57]).

Die Seligkeit ist gradueel verschieden [58]), so zwar, daß bei gleicher Qualität derselben objective Diversität, aber subjective Gleichheit da ist [59]). „Subjective Gleichheit" heißt nichts Anderes, als: jedes Subject der Seligkeit ist in seiner Lage so glückselig, als es seiner Subjectivität nach sein kann, ohne daß dadurch ein Wachsen an Glückseligkeit ausgeschlossen wäre.

Auf die Frage, wo der Himmel sei, antworten wir: er ist nirgends (d. h. im Raume) und überall! Er ist da, wo die Seligen das Object ihres Erkennens und Wollens haben.

Nach §. 6 haben wir, um ein klares und deutliches Bewußtsein der ewigen Unglückseligkeit zu vermitteln, die negative Seite der Strafe genau aufzufassen. Zu diesem Behufe ist von dem in der positiven Strafe begründeten Zustande das auszuschließen, was für die Seligen aus der Belohnung entspringt.

---

[57]) Die von Schleiermacher (a. a. O. §. 179, 3.) und Andern gegen die negative Seite vorgebrachten Gegengründe und Schwierigkeiten können hier nicht berücksichtiget werden; theilweise sind sie schon von Augustinus (de civit. D. l. XXII.) widerlegt.

[58]) August. de civit. D. XXII. 30.

[59]) Augustinus, a. a. O.: „Jeder wird demnach dort seine Gabe, Jener die größere, Dieser die geringere, dergestalt besitzen, daß er auch noch die Gabe besitzen wird, keine größere zu wollen."

Ob wir die ganze Glückseligkeit davon ausschließen müssen, kann an dieser Stelle nicht mit Sicherheit entschieden werden; alles das aber muß wenigstens davon ausgeschieden werden, was unmittelbare Wirkung der göttlichen Position bei den Seligen ist, und auch das noch, was in dem Sinne mittelbar damit in Verbindung steht, daß es als von Gott mitbeabsichtigt gedacht werden kann. Anders verhält es sich mit der Seligkeit, die durch die natürliche Objectivität und Subjectivität des Beseligten vermittelt wird [60]).

Es ist demnach von dem Zustande der Verdammten auszuschließen:

a. Das Positive: — die übernatürliche Erhöhung der Intelligenz bis zur Anschauung dessen, der in einem unzugänglichen Lichte wohnt, — und alles, was darin mittel- und unmittelbar begründet ist.

b. Das Negative: — das durch göttliche Position mit Rücksicht auf die Belohnung begründete Freisein von allem, was irgend eine unangenehme Affection zur Folge hat.

Die Verdammten werden also nicht bis zur unmittelbaren Anschauung Gottes erhoben; dabei besteht aber noch, daß ihre Intelligenz übernatürlich, nur nicht bis zur Anschauung Gottes, gesteigert werden könnte, — in dem Sinne, daß sie übernatürlich sich selbst, ihr Verhältniß zu Gott (doch mehr im subjectiven, als objectiven Sinne) und zu den andern creatürlichen Vernunftwesen, wie auch die Gründe dieser Verhältnisse, ihr früheres Verhalten zum Sitten- und Rechtsgesetze, erkennen.

---

[60]) August. de civit. D. XIX. 13. scheint zwar im Anfange dieses Cap. die Möglichkeit einer natürlichen angenehmen Affection selbst dem Teufel zuzulegen; aber später sagt er: „Nun ist es aber höchst gerecht, daß in der letzten und ewigen Strafe die Ungerechten und Gottlosen den Verlust natürlicher Güter in Qualen beweinen und es fühlen, daß der höchst gerechte Gott sie ihnen hinwegnahm, den sie als den mildesten Spender derselben verachtet haben."

Die negative Seite der Unglückseligkeit ist biblisch ausgemacht. Vgl. II. Thess. I. 9. [61]).

Weil sich alle Folgerungen aus dem über die Seligkeit Vorgelegten nur auf den negativen Theil des Zustandes der Verdammung beziehen können, so haben wir über die positive Seite (vgl. §. 6 unter b.) nur von der Offenbarung Aufschlüsse zu erwarten.

§. 9. Wenn man sich alle Aeußerungen der h. Schrift über den Zustand der Verdammten zum Bewußtsein bringt, sie auf einander bezieht, vergleicht und so ihr gegenseitiges Verhältniß abwägt: so wird man so wenig Aufschluß über den Zustand selbst erlangen, daß man sich leicht bewogen finden dürfte, ihn auf das §. 8 gefundene Negative zu beschränken, wenn nicht der Kirchenglaube und die h. Schrift anderwärtige dringende Momente für die positive Auffassung gewährten.

Die h. Schrift spricht über den fraglichen Gegenstand nur in sinnlichen Bildern — nicht von dem Zustande selbst, sondern in Bildern, die sich bloß auf das eigentliche Analogon des Zustandes *beziehen*, ohne dadurch direct den analogen Zustand zu bezeichnen. Durch das sinnliche Bild des Feuers, der Würmer u. s. w. deutet sie auf den bloß analog zu fassenden Grund des Zustandes hin, vermittelt aber so wenig dadurch eine, auch nur analoge, Erkenntniß des Zustandes selbst, als durch *die bildlichen Ausdrücke*, wodurch sie auf die *Aeußerungen* des Analogons des Zustandes (Luc. XVI. 24.) hinweiset. Das Analogon desselben kann nur durch bloß hypothetischen Werth ansprechende Schlüsse erreicht werden.

Daß die Tradition eben so wenig Aufschlüsse gewähre, als die h. Schrift, ist bekannt. Die Väter vor *Augustinus* bewegen sich theils nur in den von der h. Schrift gegebenen Bildern, ohne sich auf nähere Bestimmungen einzulassen; theils drücken sie (z. B. Origenes) sich so unbestimmt und wi-

[61]) Vgl. Catech. conc. Trid. art. VII. symb. §. 11.

dersprechend über diesen schwierigen Punkt aus, daß sie dadurch nur ihre Verlegenheit an den Tag legen, über den Zustand der Verdammten ein Urtheil abzugeben. Seit Augustinus hat sich eine dreifache Ansicht in der Kirche gebildet, aber keine sich bis zu einem so vollendeten wissenschaftlichen Bewußtsein durchgebildet, daß sie die Alleinherrschaft erlangen konnte. Das conc. Florentinum [welches eine Vereinigung der etwas origenistisch denkenden Griechen vermittelte und die schon von Benedict XII. für irrig erklärte Ansicht Johannes' XXII. (1316 — 1334) ausschloß] that durch die definitio fidei den theologischen Ansichten keinen Eintrag.

Mit vielem Scharfsinne und großer Gelehrsamkeit entwickelt und vertheidigt Augustinus (de civit. D. l. XXI.) die Ansicht, daß die Verdammten von materiellem Feuer gequält würden [62]); er verwirrt sich aber durch den Versuch, die Einwendung (l. c. c. 10.), daß die bösen Geister doch wohl nicht durch materielles Feuer gestraft werden könnten, zu lösen, so sehr, daß er nur mit Inconsequenz seiner Ansicht getreu bleiben kann. „Ich möchte sagen" (sind seine Worte), „diese Geister brennten, ohne irgend einen Leib zu haben, wie jener reiche Prasser in der Hölle brannte, als er ausrief: (Luc. XVI. 24.); wenn man mir nicht füglich hierauf antworten könnte, jene Flamme sei von derselben Art gewesen, wie die Augen, die er erhob und mit welchen er den Lazarus sah, und wie die Zunge, die er nur mit einem Tropfen Wassers zu benetzen verlangte, und wie der Finger des Lazarus, durch den er diesen Tropfen Was-

[62]) Wenn neuere Theologen sagen, daß die Väter das Feuer näher als ein unsichtbares charakterisirten, und dieselben Augustinus neben Origenes (principp. II. 10.), Gregor. Nyss. (An. et Ressurr. t. III. p. 216. Mor.), Ambrosius ꝛc. zu denjenigen zu zählen scheinen, welche das Feuer als Symbol des Leidens aufgefaßt haben: so ist das Erste in seiner allgemeinen Fassung irrig, das Zweite nur dann wahr, wenn Augustinus (de civit. D. XXI. 9.) als Zeuge für das Dasein einer Meinung angeführt wird, die er selbst ausdrücklich verwirft.

sers zu erhalten flehte; wiewohl an jenem Orte die Seelen ohne Leiber waren. Es waren demnach diese Flammen, worin er brannte, und jener Tropfen, um den er bat, unkörperlich, wie auch jetzt die Gesichte der Schlafenden oder in Entzückung Erhobenen unkörperlich sind und gleichwohl eine Aehnlichkeit mit körperlichen Dingen haben." Diese Einwendung widerlegt er nicht. Wenn er (c. 9.) die Ansicht geltend macht, daß unmittelbar bloß der Körper, mittelbar aber die Seele durch den Körper gestraft werde, so scheint er sich dadurch zu der früher in der Kirche nicht ganz ungewöhnlichen Meinung, daß erst nach dem Weltgericht Strafe und Belohnung ertheilt würden [63]), zu bekennen, oder doch wenigstens diese Ansicht nicht zu verwerfen.

Der große Einfluß, den Augustinus auf die Theologie ausübte (und der ihn später zum Zankapfel der Theologen machte, was früher Origenes gewesen war), erweckte seiner Ansicht von dem materiellen Feuer Vertheidiger, welche durch den Beitritt des Lombarden (sentt. lib. IV. D. 44.) eine bedeutende Stütze erhielten.

Andere Theologen charakterisirten das Feuer als ein nicht-materielles, übersinnliches. Diese Meinung ist die gangbarste, reicht bis in das hohe Alterthum hinauf [64]) und hat in der neuesten Zeit die meisten Vertheidiger gefunden. Andere konnten sich mit dieser Ansicht so wenig befreunden, als mit der augustinischen; sie faßten mit Origenes

[63]) Vgl. *Gratian* c. 23. C. XIII. q. 2. Vgl. *Justinus M.* dial. c. Tryph. §§. 5 u. 80; *Iren.* adv. haer. V. 31.; *Tert.* de an. c. 55.; Origenes (de princip. l. II. c. 11.) kann sich nicht von der platonischen Vorstellung befreien. Vgl. *Plat.* Phaed. p. 51. ss., p. 119., de rep. X. p. 502. seq. ed. B.

[64]) Orig. in Matth. commentt. series. 72. tom. IV. pg. 384. ed. L. — — *qui alterius generis ignis est ab hoc igne, quem habemus in usu.* — — Aeternus autem ignis est ille, de quo et Jesaias (LXVI. 24.) dicit in fine prophetiae suae: „vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur." Vgl. lib. VI. c. Cels.; Huëtii Origeniana. lib. II. q. 11. §. 5. pag. 140. ed. Colon. 1785. Gensch.

(περὶ ἀρχῶν II. 10.) das Feuer als Bild des höchsten Schmerzes auf, aber in einer Weise, daß sie sich (wie Guibert von Nogent, de pignorr. sanctorr. lib. IV. c. 44., Scotus Erigena, div. nat. V. 29. f.) die Strafe bloß durch das Bewußtsein der Verschuldung vermittelt dachten, wodurch eigentlich der positive (durch göttliche Position bewirkte) Charakter der Strafe aufgegeben wird, weil der Zustand der Verdammten als ein natürlicher erscheint. Wir schicken der Vorlegung unserer Ansicht eine nähere Prüfung der von der h. Schrift gegebenen Bilder vorher.

Die h. Schrift spricht von einer γέεννα τοῦ πυρός (vgl. hierüber Olshausen, Paulus, Kuinoel z. Matth. V. 22.), von πῦρ τὸ ἄσβεστον, von einem σκώληξ, der nicht stirbt, πῦρ, das nicht ausgelöscht wird (Marc. IX. 45. ff.), aber so, daß Feuer und Wurm schon als hienieden im Menschen existirend und den zukünftigen Zustand begründend gedacht werden. Sie werden in die Gehenna geworfen, worin ihr Wurm nicht stirbt u. s. w. Wenn Matth. XVIII. 8. ff., V. 29. u. Marc. IX. 42. ff. gesagt wird: „es sei besser, lahm, einäugig, verstümmelt in das Leben einzugehen, als mit diesen Gliedern in das Feuer geworfen zu werden: so ist derjenige, welcher einen Theil dieses Bildes (das Feuer) wörtlich verstehen will, consequent zu einer wörtlichen Auffassung des ganzen Bildes genöthigt; er müßte sich also eine Hölle, welche mit Unverstümmelten, und einen Himmel, welcher mit Lahmen, Einäugigen, Verstümmelten angefüllt ist, denken und so mit Augustinus (de civit. D. XXII. 20. 21.) in Widerstreit gerathen. Ferner müßte er auch das Abhauen der Hände und Füße, das Ausreißen der Augen wörtlich nehmen und recht bald an sich selbst ein Beispiel der Nachahmung aufstellen.

Es ist hier (wie Olshausen zu Matth. XVIII. richtig bemerkt) bloß der Gegensatz von ζωὴ und θάνατος αἰώνιος

aufzufassen. Aufschluß über das Ganze gibt Marc. IX. 48. Durch Adam's Sünde ist das von ihm abstammende Geschlecht dem Wehe und der Strafe verfallen — und zwar entweder einem zeitlichen oder ewigen Wehe, einem sinnlichen oder übersinnlichen Schmerze. Will der Mensch dem ewigen Schmerze entgehen, so muß er sich dem zeitlichen unterziehen und sein Kreuz auf sich nehmen, d. h., sich als Jünger Jesu bekennen; denn die, welche Christo angehören, kreuzigen ihr Fleisch sammt den Lüsten und Begierden (Gal. V. 24., Röm. VI. 6.); will er aber hienieden die Freuden des Augenblickes genießen, will er sich hier nicht selbst richten, so muß er gerichtet werden und hat im zukünftigen Leben noch den Schmerz zu erwarten. Vgl. I. Petr. IV. 1. ff., Olshausen z. Matth. XVIII. S. 565.

Apokal. XX. 9. ist die Hölle unter dem Bilde einer λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου (vergl. XIV. 10.) vorgestellt, wodurch nur der durch βασανίζεσθαι ausgedrückte Zustand versinnlicht werden soll. Augustinus (a. a. O. XXI. 23.) findet in dieser Stelle die Lehre von der Ewigkeit der Strafe.

Daß die h. Schrift sich nur bildlich des Ausdruckes „Feuer" als einer formalen nähern Bestimmung des Zustandes der Verdammten bediene, beweiset Luc. XVI. 19. ff. ausdrücklich. Diese Parabel schließt sich an die Ideen, welche sich durch das ganze Cap. bis V. 19 fortbewegen, einander ergänzen und aufnehmen, an, und vermittelt vorzüglich durch die weitere Entwickelung der Parabel VV. 1—10 in einem concreten Bilde ein klares Bewußtsein derselben. Die gegenseitige Beziehung der VV. 19—25 auf V. 9, VV. 27—31 auf VV. 14—18 ist unverkennbar.

Der Abschnitt VV. 19—31 diente als kirchliches Lesestück (vergl. die Evangelistarien) und wird von den Handschriften und Evangelistarien ausdrücklich als Parabel bezeichnet, was schon aus dem Inhalte unmittelbar einleuchtet. Vgl. Griesbach z. d. St. Evangelistaria (addunt): εἶπεν δὲ καὶ ἑτέραν παραβολήν, omisso mox δέ. D. cant. bodl. Scholiasta ap.

Mt. monet, parabolam esse, licet Evangelista ταύτην τὴν προσηγορίαν non addiderit. Ist nun diese Stelle eine Parabel, so sind ihre Bilder parabolisch aufzufassen; ist an dieser Stelle das Feuer ein der Parabel angehöriges Bild, so hat man auch dieses Wort in den entsprechenden andern Stellen bildlich zu fassen.

Augustinus (a. a. O. XXI. 10.) erkannte die Gewichtigkeit der dem Feuer entgegenstehenden Momente, welche in dieser Parabel gegeben sind, wußte sie aber nicht zu entkräften. Vgl. d. o. a. St.

Aus dem allgemeinen Charakter der Parabel ergibt sich, daß eine tiefere Einsicht in den parabolisch vorgestellten Gegenstand dadurch 1) nicht vermittelt werden kann, weil das Bild höchstens das Original um- und erfaßt; was noch hinzugebildet wird, ist Ausschmückung — nur demjenigen, der das Abgebildete deutlich und vollständig im Bewußtsein aufgefaßt hat, ist strenge Scheidung des Objectes und der Ausschmückung möglich —; 2) auch nicht vermittelt werden soll, weil die Erfassung einer (allgemeinen) Wahrheit durch das Gefühl vermittelst einer lebendigen Anschauung bezweckt wird. „Der allgemeine Grundsatz der möglichst sorgsamen Benutzung aller Züge der Parabel" bei Olshausen z. d. St. ist falsch; Olshausen beweiset es selbst, wenn er S. 698 den Satz: „daß nach dem Tode ein Uebergang von den Guten zu den Bösen oder umgekehrt unmöglich ist" — als einen Theil „der wahren Idee", die aus diesem Gleichnisse entnommen werden könne, bezeichnet, und doch S. 700 sagt: „In unserer Parabel kann deßhalb von ewiger Verdammniß des Reichen unmöglich die Rede sein, weil sich die Keime von Liebe und Glauben an die Liebe deutlich in seinen Worten aussprechen."

Wenn Olshausen ferner sagt: „Dagegen ist als parabolische Darstellung aufzufassen das Reden unter einander, so wie die Schilderung der Pein und der gewünschten Er-

quickung" —: so tritt er mit seinem allgemeinen Grundsatze in den offenbarsten Widerspruch [65]).

§. 10. Wir ersehen aus Vorstehendem zur Genüge, daß die Offenbarung uns unmittelbar kein Analogon der Unglückseligkeit ertheilt, sondern bloß mittelbar und indirect darauf hindeutet; indem sie in sinnlichen Bildern theils über den Grund des Zustandes (Wurm, Feuer, Feuer- und Schwefelsee), theils über die Aeußerungen desselben (Luc. XVI. 24.) uns belehrt, und dadurch höchstens vermittelst Schlüsse und Combinationen eine hypothetische Auffindung des Analogons möglich macht.

Eine apodiktische Gewißheit ist schon deßwegen unerreichbar, weil sie die Kenntniß eines bestimmten Seelenzustandes unterstellt, der ohne Berücksichtigung des körperlichen Schmerzes, ohne alle Theilnahme des körperlichen Organismus an der Möglichkeit des Zustandes im Bewußtsein aufgefaßt werden könnte, indem wir nach dem Kirchenglauben auch eine Verdammung der Seelen vor der Wiedervereinigung mit dem Körper festhalten müssen. Weil wir nicht ausmachen können, ob und wiefern unsere Seelenzustände uns als reinpsychische zum Bewußtsein kommen (vielmehr das Gegentheil wahrscheinlich ist), so lange Seele und Körper zu einer organischen Einheit verbunden sind, und das vielbesprochene commercium corporis et animae dem Bereiche der unbekannten Größen angehört: so können wir nur einen empirischen Seelenzustand der unangenehmen Affection hypothetisch als das Analogon der ewigen

---

[65]) Ueberhaupt ist Olshausen an d. St. in einem mystisch-aporetischen Dogmatismus befangen; ἀπορητικὴ δέ, ἀπὸ τοῦ τοὺς δογματικοὺς ἀπορεῖν καὶ αὐτούς. Diog. Laërt. de vitt. philoss. IX. 11. Seine Erörterungen über den Mittelzustand sind ein Geständniß für die kathol. Kirchenlehre vom Fegfeuer, wenn man seine Verwahrung vor dieser Lehre durch die Behauptung: „das Fegfeuer der Katholiken beziehe sich bloß auf Gläubige" (S. 701. **), der φιλοσοφίᾳ ἀπορητικῇ zur Last legt. Ueber die Erklärungsweise der Parabeln vergleiche Petavius a. a. O. VII. 11.

Unglückseligkeit bezeichnen. Daß hierbei die größte Behutsamkeit und Umsicht erforderlich sei, beweis't schon der Umstand, daß die Offenbarung sich nicht direct über die positive Seite der Unglückseligkeit verbreitet, sondern bloß durch sehr allgemein gehaltene sinnliche Bilder darauf hindeutet. Man kann (was gewöhnlich geschieht) das Maximum der sinnlich unangenehmen Affection (wie sie als empirischer Zustand im Bewußtsein erscheint) als Minimum der Unglückseligkeit bezeichnen, wenn man dabei festhält, daß der empirische Seelenzustand und die übernatürliche unangenehme Affection qualitativ verschieden sind und bloß eine analogische Vergleichung gestatten. Da das Maximum ein relativer Begriff ist, so kann durch diese Vergleichung doch kein deutliches analoges Verstehen vermittelt werden.

Mit Gewißheit läßt sich nur das Negative, was die in der göttlichen Position begründete Strafe nicht sei, — besser: was nicht als wirkende Ursache gedacht werden dürfe, die Negation der übernatürlichen Gottesanschauung, bestimmen. Wenn man alle Aeußerungen der h. Schrift zusammenfaßt, gegen einander vergleicht und sie sich so zu einem Ganzen verbunden zum wissenschaftlichen Bewußtsein bringt: so findet man nur die Annahme nothwendig, daß die Hölle ein Zustand sei, wovon unsere unangenehmsten und schmerzlichsten Seelenzustände ein Analogon sind, ohne daß sich die Gränzen dieser Analogie mit Gewißheit ermitteln ließen.

Anmerkung. Die Frage, warum die Offenbarung sich so unbestimmt über diesen Punkt ausdrücke, findet in dem pädagogischen Pragmatismus der Offenbarung ihre Antwort. Die Vorstellung der Strafe soll uns vor Sünden warnen und im Kampfe für Wahrheit und Tugend unterstützen; die vom Gefühle und einer lebendigen Phantasie aufgefaßten Bilder der Offenbarung wirken im Kampfe mit der Sinnlichkeit mächtiger auf den Geist, als ein bloß vom Verstande erfaßtes, wirkliches Analogon von irgend einem geistigen Schmerzgefühle.

Der speculative Theologe braucht bei dem positiv Gegebenen nicht stehen zu bleiben; er kann und darf (wie Augustinus und andere Väter) darüber hinausgehen und sich durch Combination der von der Offenbarung gegebenen Bilder und Andeutungen eine Hypothese vermitteln, wenn seine Speculation sich nur innerhalb der kirchlichen Gränzen fortbewegt und die Formation des positiven Dogma nicht unkirchlich influenzirt [66]).

§. 11. Es muß mit den Verdammten eine Veränderung vorgehen, welche in einem positiven Wollen Gottes begründet ist und den Zustand der übernatürlichen Affection zur unmittelbaren Folge hat. [Wir sagen: „zur unmittelbaren Folge hat", wollen aber dadurch eben so wenig eine reale Diversität der Veränderung und Affection, als eine reale Identität derselben behaupten, weil diese Behauptung eine Kenntniß des Zustandes der Verdammten in seinem Verhältnisse zur göttlichen Position unterstellt, die weder auf positivem noch speculativem Boden erreicht werden kann.] Von diesem Zustande, der alle denkbaren Zustände des sinnlichen Schmerzes übersteigt, muß alles das ausgeschlossen gedacht werden, was den Seligen mittel- und unmittelbar aus der göttlichen Position entspringt, — d. h. die Anschauung des absolut-vollkommensten Wesens, — und alles das, was dadurch mittel- und unmittelbar bewirkt wird. Dieses ist dogmatisch gewiß; alles Folgende spricht bloß den Charakter einer Hypothese an.

[66]) Eine Bemerkung des Origenes (in ep. ad Tit. t. V. pg. 291. ed. L.) dürfte hier eine Stelle finden. Sunt vero et alia quaedam dogmata, quae in apostolicis traditionibus non habentur, de quibus requires, si oportet eos, qui quomodolibet de his sentiunt, vel pertractant, *haereticos putare*; ut puto, verbi causa dixerim, si quis rationem humanae animae inquirat, cum de ea, neque quod ex seminis traduce ducatur, neque quod honorabilior et antiquior corporum compage sit, tradiderit ecclesiastica regula. Propter quod multi nec comprehendere potuerunt, qualiter sentiri oporteret de animae ratione: *sed et qui aliquid sentire, vel disserere nisi sunt, a nonnullis in suspicione habentur, velut novi aliquid introducentes.*

Was wird an den Verdammten durch die positive Strafe bewirkt?

Wenn ein Mathematiker des Alterthums von einem Standorte außerhalb der Erde die Erde selbst aus ihren Angeln heben, wenn Cartesius aus Materie und Bewegung das Universum zimmern, und der schelling'sche Transcendental-Philosoph aus einer Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, die Intelligenz mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen entstehen lassen will [67]): so ist das gerade so möglich, als wenn Jemand aus der unmittelbaren Gottesanschauung und dem Bewußtsein der durch Freiheit erstrebten Religiosität und Moralität den Himmel, und aus einer übernatürlich gesteigerten Intelligenz (mit Ausschließung der Gottesanschauung) und dem Bewußtsein der durch Mißbrauch der Freiheit und Verachtung des göttlichen Sitten- und Religionsgesetzes bewirkten Negation der Seligkeit die Hölle construiren wollte. Von einer solchen Construction kann hier keine Rede sein; wir wollen nur hypothetisch den Weg zeigen, worauf man sich eine den Bildern der Offenbarung entsprechende Vorstellung vermitteln kann. Die göttliche Position bewirkt an den Verdammten eine übernatürliche Steigerung der Intelligenz in dem Grade, daß ihnen nur die unmittelbare Gottesanschauung entzogen ist, verbunden mit dem Bewußtsein der Unmöglichkeit, jemals zu derselben gelangen zu können, und dem Bewußtsein, daß dieses höchste Gut für den Mißbrauch der Freiheit ihren Augen verhüllt ist. Wir sind zu der Annahme genöthigt, daß ihre Freiheit qualitativ und graduel unsere empirische übersteige [68]), weil die unordent-

[67]) Schelling's System des transcend. Idealism.

[68]) Anselmus (dialog. de libero arbit. c. 14.) legt den Verdammten eine libertas arbitrii irrecuperabiliter rectitudine carens

liche Sinnlichkeit [69]) durch den Leibestod ihre Herrschaft verloren hat.

Wenn ihre Intelligenz übernatürlich gesteigert wird, so muß auch deßwegen die Freiheit, die mit der Intelligenz rücksichtlich ihrer Aeußerungen in Causalverbindung steht, reiner und intensiv stärker hervortreten. Dadurch wird es den Verdammten nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig, ihre Strafwürdigkeit für den Mißbrauch der Freiheit zu erkennen. Die unordentliche Sinnlichkeit hält sie nicht von dieser Verzweiflung wirkenden Untersuchung ab, und verleitet die Vernunft nicht, das Laster in das trügerische Scheingewand der Tugend zu hüllen; an die Stelle der beruhigenden Selbsttäuschung treten Gewissensbisse, die durch das klare Bewußtsein, daß sie, geblendet durch trügerische Lust (*φθειρόμενοι κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης* Ephes. IV. 22.), sich durch schnöden Mißbrauch der Freiheit, durch Verachtung der göttlichen Gnade das höchste Gut verwirkt haben, noch mehr an innerer Stärke gewinnen. Diese sich immer neu gestaltende Erkenntniß ist's, die ihnen ihre Existenz so sehr verbittert, welche sie verwünschen, nicht aber aufheben können [70]).

---

zu; Raymund von Sabunde sagt: Necesse est etiam, quod maneat liberum arbitrium — — — in quo est capacitas praemii vel punitionis. (Theol. nat. tit. 92.)

69) J. H. Fichte (Idee der Persönlichkeit u. s. f., S. 166) behauptet den Fortbestand der unordentlichen Sinnlichkeit in der Hölle. Wir brauchen unsere Ansicht nicht gegen ihn zu vertheidigen, weil er für die seinige keinen Beweis versucht hat. Die Ansichten der Alten vom Hades, und selbst Achill's *ταῦτά με ἀνιᾷ, καὶ ὄχθομαι, ὅτι μὴ θητεύω ζῶν* (Luciani diall. mortt. XV. 2.) sprechen nicht für seine Ansicht.

70) Origenes ist in seiner Ansicht über die Hölle sehr schwankend. Bald behauptet er ewige Fortdauer der Verdammten (Vergl. Commentt. XIX. in Joh. pg. 375. ed. Huët. Coloniae, 1685., l. III. c. 6. *περὶ ἀρχῶν.*), bald läßt er sie wieder geläutert werden (vergl. Huët. Origeniana, l. 2. Q. 12.), bald scheint er sogar ein Aufhören ihrer Existenz anzunehmen. Vergl. Commentarr. in Joh. XX. pg. 220. ed. L. oder pg. 297. H. — — *ἐφοβητέον τὸν δυνάμενον θεὸν λόγον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι καὶ ἐξαφανίσαι, εἴτε ἐν γεέννῃ, εἴτε ὅπως βούλεται.* Vergl. dagegen Leo X.

Der Gedanke an ein Heraustreten aus diesem Zustande wird durch das Bewußtsein der Unmöglichkeit vereitelt, oder er kommt gar nicht auf; Reue ist nicht gedenkbar [71], weil die Grundbedingung derselben, Gottesliebe, bei ihnen unmöglich ist; Gottesliebe ist nicht möglich, weil die Vorstellung des heiligsten, gütigsten, gerechtesten Wesens das Bewußtsein ihrer frühern Verachtung desselben und ihrer entstellten, entwürdigten Menschenwürde, die dem Heiligsten ein Gräuel ist, nothwendig vermittelt. Bei jedem Gedanken an die beleidigte Gottheit, die geärgerte und gekränkte Menschheit, die verführte Unschuld, die betrogene und unterdrückte Einfalt (welcher Gedanke durch das Bewußtsein ihres Zustandes erzeugt wird) zernagt der sich selbst verzehrende und dadurch wieder ernährende Wurm des Gewissens ihr Herz; jeder Versuch, ihn zu entfernen, würde seine Gier nur verdoppeln. Bedenkt man dazu noch, daß ihre gesteigerte Intelligenz die Größe des Verlustes der Seligkeit (der Gottesanschauung) so sehr fühlbar macht: so erhält man Aufschluß über die dunkele Aeußerung der heil. Schrift: „Auch die Dämonen glauben und zittern." (Jac. II. 19.) Bei den Seligen geht der Glaube in Schauen auf, bei den Verdammten in Zittern; sie glauben, weil sie zittern, und zittern, weil sie glauben (müssen). Aus der Hoffnung der Seligen entsproßt die Liebe; der Verdammten Hoffen erstirbt in Verzweiflung und Selbstverdammung. Jeder Zustand gebiert unter krampfhaften Zuckungen einen neuen, ärgern; Alles dreht sich wachsend im Kreise [72].

---

in conc. general. Lat. V. sess. VIII. Die platonische Philosophie hatte sowohl Origenes als Arnobius (adv. Gentes II. 14.) verleitet.

[71]) Tatian. c. Graec. c. 15.: *ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον.*

[72]) Die Gradation der Unglückseligkeit bei verschiedenen Subjecten wird theils durch die Auf- und Abstufungen der Intelligenz, theils durch das Bewußtsein der Schuld u. s. w. vermittelt. Vgl. August. de civit. Dei. XXI. 16.

Weitläufigkeit zu vermeiden, müssen wir es bei diesem Grundrisse einer Anpassung der angeführten Hypothese auf den Zustand der Verdammten bewenden lassen; weitere Ausführung würde zeigen, daß die Bilder der Offenbarung darin ungezwungen aufgehen, und als bedingte und bedingende, erweckte und erweckende harmonisch in einander greifen.

Anmerkung. Schleiermacher's Einwendungen (a. a. O. §. 179) sind durch Vorstehendes theils schon beantwortet, theils verdienen sie keine Beachtung, z. B. die: das ewige Feuer sei nach der h. Schrift nur dem Teufel und seinen Engeln bestimmt!!

(Schluß folgt.)

Ueber das Lesen der Bibel in der Landessprache.

Es ist eine unter den Nichtkatholiken sehr verbreitete Ansicht, die katholische Kirche verbiete das Lesen der Bibel; und unter den Katholiken selbst gibt es nicht wenige, welche derselben Meinung sind. Zu welchen Mißdeutungen diese Ansicht Veranlassung geben könne, und zu welchen sie in der That Veranlassung gebe, das bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. So viel ist von selbst klar, daß den Katholiken daran gelegen sein müsse, auch in dieser Beziehung ihre Grundsätze nach der Wahrheit bekannt zu machen, und wir halten es daher nicht für unpassend, den zerstreuten Bemerkungen, welche in dieser Zeitschrift über den fraglichen Gegenstand enthalten sind, die folgenden hinzuzufügen.

Wenn das Verbot, die Bibel zu lesen, in der katholischen Kirche bestände, so müßte es sich 1) auf die Geistlichen, oder es müßte sich 2) auf die Laien, oder es müßte sich 3) auf die Geistlichen und die Laien zugleich erstrecken. Ein Verbot, welches den Geistlichen das Lesen der Bibel untersagte, ist schlechterdings nicht vorhanden; vielmehr finden wir von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart herab, daß Bischöfe, Päpste und Concilien den

Geistlichen das Studium der Bibel auf das allernachdrücklichste empfohlen haben. Es ist nichts leichter, als für das Gesagte die Belege anzuführen, da es sowohl aus der ältern als neuern Zeit verschiedene Schriften gibt, in welchen dergleichen mit sehr lobenswerthem Fleiße zusammengetragen worden. Gäbe es aber auch solche Belege nicht, so würden schon die Schriften der Kirchenväter und der Theologen, in denen durchgehends eine so ausgezeichnete Bekanntschaft mit dem Worte und dem Geiste der h. Schrift an den Tag gelegt ist, hiefür laut genug sprechen. Nur ein Paar Stellen, in denen das Lesen der Schrift auf eine eben so nachdrückliche, als bezeichnende Weise empfohlen und geboten wird, mögen hier beigefügt werden. Qui nescit scripturas, sagt der h. Hieronymus mit der ihm eigenthümlichen Kraft des Ausdruckes, nescit Dei virtutem eiusque sapientiam; — ignoratio scripturarum ignoratio Christi est. — Scrutamini scripturas, sagt der h. Papst Gregor der Große, de quibus nobis et sol sapientiae et luna scientiae, et ex antiquis patribus stellae exemplorum atque virtutum lucent. In gleichem Sinne spricht der selige Thomas von Kempis: Scrutamini scripturas, nam sunt libri sacri arma clericorum, ecclesiarum divitiae, thesauri doctorum, tubae sacerdotum, solatia religiosorum, epulae devotorum, testamenta sanctorum, organa spiritus sancti; und das kölnische Provincial-Concilium vom Jahre 1536, in welchem so viele heilsame Vorschriften gegeben worden, sagt geradezu: „nur der verdiene den Namen eines Geistlichen, der unablässig sich der Betrachtung der Schrift widme."

Wie sich kein Gesetz der katholischen Kirche vorbringen läßt, welches dem Geistlichen das Lesen der Bibel verbietet, so ist auch kein solches Verbot für die katholischen Laien vorhanden. Das Concilium von Trient hat in der fünften Sitzung c. I. de reformat. sehr genaue und specielle Vorschriften gegeben, die Laien mit der h. Schrift bekannt zu machen. Nicht nur in ecclesiis metropolitanis vel cathe-

dralibus, sondern auch in collegiatis, existentibus in aliquo insigni oppido, soll die h. Schrift öffentlich vorgelesen und erklärt werden. Die Ordinarien werden angewiesen, zu diesem Zwecke eigene Präbenden und Stipendien zu gründen. In demselben Decrete wird auch vorgeschrieben, die h. Schrift an den Gymnasien zu erklären. Es würde überflüssig sein, mehre Stellen hier anzuführen, um das Gesagte weiter zu bestätigen; nur die Ansichten einiger der letzten Päpste wird man hier nicht ungern finden. Pius VI. schreibt in dieser Beziehung an den Abbate Martini, den Uebersetzer der Bibel ins Italienische: Optime sentis, si Christi fideles ad lectionem divinarum literarum magnopere excitandos existimes; illae enim sunt fontes uberrimi, qui cuicunque patere debent ad hauriendam et morum et doctrinae sanctitatem. In gleichem Sinne hat auch der würdige Nachfolger dieses großen Papstes, Pius VII., gesprochen. In der Erklärung der katholischen Bischöfe, der apostolischen Vicare und ihrer Coadjutoren in Großbritannien *) heißt es im Abschnitte III.: „Papst Pius VII. ermahnt in einem Erlasse vom 18. April 1820, welcher an die apostolischen Vicare in England gerichtet ist, dieselben angelegentlich, das ihrer geistlichen Sorgfalt anvertraute Volk im Glauben und in den guten Werken zu befestigen und zu dem Ende aufzumuntern, gute Bücher, besonders aber die hh. Schriften in Uebersetzungen zu lesen, die von der geistlichen Obrigkeit gutgeheißen worden, da denjenigen, welche einen guten Willen hätten, nichts nützlicher, nichts trostreicher, nichts ermunternder sein könne, als die hh. Schriften zu lesen, wenn sie in ihrem wahren Sinne verstanden würden, weil sie dazu dienten, den Glauben zu befestigen, die Hoffnung zu stärken und die Liebe der wahren Christen zu entflammen." Seinen beiden Vorgängern schloß sich der weise und umsichtige Leo XII. in der hier in Rede stehenden Angelegenheit

*) S. Heft 17 dieser Zeitschrift, S. 210.

auf das engste an. „Die Bibel", sagte er, „ist katholisch, wenn sie richtig verstanden wird," und wir wissen, wie sehr es sein Wunsch war, daß für das katholische Deutschland eine getreue Uebersetzung der h. Schrift gemacht und von der geistlichen Behörde approbirt würde; ein Wunsch, der durch die mit päpstlicher Approbation erschienene Uebersetzung von Allioli erfüllt worden. Diesen Zeugnissen kann man die Erklärung der oben genannten englischen Bischöfe beifügen, da sie die Ansicht des gesammten katholischen Episcopates in England ausspricht. „Die katholische Kirche", heißt es daselbst, „hat das Lesen und die Verbreitung der hh. Schriften in authentischen Exemplaren und in der Ursprache nie verboten, nie erschwert. ——— Es hat nie ein allgemeines Gesetz in der katholischen Kirche gegeben, wodurch das Lesen approbirter Uebersetzungen der h. Schrift verboten worden wäre *)." Wenn die Kirche aber bei dem Lesen der Bibel eine Aufsicht führen will, damit dem Ungebildeten nicht verfälschte Uebersetzungen statt getreuer dargeboten werden, damit nicht das Bibellesen einen schädlichen Einfluß habe und, statt im Glauben und im Handeln Kraft zu verleihen, nur verderbliche Schwärmereien erzeuge, so bedient sich die Kirche eines Rechts, welches ihr Niemand mit Grunde absprechen kann, und sie würde offenbar, wenn sie von diesem Recht keine Anwendung machte, wider ihre Pflicht verstoßen. Daher ist denn in der Kirche in gewissen Zeiten und Orten die Freiheit, die Bibel zu lesen, mehr oder minder beschränkt worden, je nachdem der gesetzmäßige oder gesetzlose Geist solcher Zeiten dieses erforderte. Solche Umstände waren vorhanden, als die Waldenser und Albigenser sich gegen Kirche und Staat auflehnten und ihr Verfahren durch die h. Schrift rechtfertigen wollten; und die gleiche Rücksicht war es, weßwegen Innocenz III. an den Bischof von Metz folgender Maßen schrieb: Significavit nobis venerab. Frater noster Metensis epis-

*) S. a. a. O.

copus per litteras suas, quod tam in dioecesi quam urbe Metensi laicorum et mulierum multitudo non modica, tracta quodammodo desiderio scripturarum, evangelia, epistolas Pauli, psalterium, moralia Job et plures alios libros sibi fecit in gallico sermone transferri, translationi huic adeo libenter, utinam autem et prudenter intendens, ut secretis conventionibus talia inter se laici et mulieres eructare praesumant, et sibi invicem praedicare, qui etiam aspernantur eorum consortium, qui se similibus non immiscent, et a se reputant alienos, qui aures et animos talibus non apponunt. Quos cum aliqui parochialium sacerdotum super his corripere voluissent, ipsi eis in faciem restiterunt conantes rationes inducere de scripturis. Selbst hier finden wir nicht, daß Innocenz das Lesen der Bibel in der Uebersetzung verboten habe, wie man mit dieser Stelle beweisen will und wirklich beweisen kann, wenn man dieselbe nicht im Zusammenhange anführt; sondern er fordert den Bischof in einem andern Schreiben auf, die Uebersetzung zu prüfen und zu corrigiren. Solche Zeitverhältnisse waren es, warum das Concilium von Toulouse vom J. 1229 und das Concilium von Tarragon vom Jahre 1234 den Gebrauch der Uebersetzungen in der französischen Sprache ganz untersagten, und wiederum waren es ähnliche Rücksichten, welche zur Zeit der Reformation kein Verbot, die Bibel in der Landessprache zu lesen, sondern für das Lesen derselben eine heilsame Beschränkung hervorriefen. Die vierte Regel des Index librorum prohibitorum drückt sich hierüber so aus: Cum experimento manifestum sit, si sacra biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti, quam utilitatis oriri, hac in parte iudicio episcopi aut inquisitoris stetur ut cum consilio parochi vel confessarii bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione non damnum, sed fidei,

atque pietatis augmentum capere posse, quam facultatem in scriptis habeant. In dieſem Geiſte haben ſich faſt alle katholiſchen Theologen, auch in jenen Ländern, in denen der Index nicht angenommen worden, über das Leſen der Bibel ausgeſprochen und die eben mitgetheilte Anſicht der Congregation des Index zu der ihrigen gemacht. Wir könnten hiefür eine Reihe von Zeugniſſen anführen, begnügen uns aber, bloß die nachſtehende Stelle von Barclay, die zugleich als Commentar zu dem Geſagten gelten kann, hier mitzutheilen. Sed hic, heißt es in ſeiner Paraenesis ad Sectarios lib. I. c. 12., einem Werke, welches in Rom erſchienen und Paul V. gewidmet iſt, quaedam arcenda a fama ecclesiae maledicta: quidam errores in vobis carpendi sunt. Dicitis apud catholicos latere scripturas, ab hoc pastu arceri Christi oves, vix unis sacerdotibus eam lectionem concedi. At haec quanta iniuria! Imo ex catholicis viris nemo, nulla ex mulierum grege prohibetur a probatis scripturarum codicibus qui hebraice, qui graece, qui latine sunt editi. Vulgatis autem linguis ut cautio adhiberetur prudens consilium fuit et ex plebeculae malis est ortum. Decretum igitur, ne scripturas in vernaculum versas aut vir aut foemina legeret, nisi annuente Episcopo; illum enim iudicaturum cui sit stomachus patiens tanti cibi. Quid hic autem non prorsus laudabile? Certe enim cur vernacula prohiberetur editio potius quam latina, vel graeca? magna ac celebris causa, quod qui latine sciunt saltem aliquo modo mitigarint litteris animos et aptiores videantur ad legendum discendumque. At vulgus (quod hic non ex genere, aut opibus sed imperitia melior) facilius in scandalum possit offendere et difficilius inde emergat: rudi scilicet animo, nec subtilitatum distinctionumque capaci. Jene in der oben angeführten vierten Regel des Index enthaltene Beſchränkung wird noch mehr modificirt durch die Additio ad Regulam quartam Indicis, worin es heißt: „Ueberſetzungen der Bibel in die Landesſprache dürften auch

dann gelesen werden, wenn sie entweder vom apostolischen Stuhle approbirt, oder wenn sie mit Anmerkungen, welche aus den Werken der hh. Väter gezogen, versehen, oder wenn sie von gelehrten und frommen Katholiken herausgegeben wären *)." Diese neuere Bestimmung des römischen Index ist auch von andern Indices und namentlich von dem spanischen angenommen worden **), und eben so neuerdings von dem Bischofe von Bruges in seinem Hirtenbriefe vom 16. August 1836.

Wir glauben aus jenem Actenstücke des spanischen Index, da er den katholischen Gesichtspunkt bei der Gestattung des Bibellesens in der Landessprache ausdrückt und für das oben Gesagte eine Bestätigung gibt, hier Nachstehendes beifügen zu müssen. Habiendose, heißt es hier, meditado y reflexionado mucho el consenido de la Regla V. del Indice Expargatorio antiguo, por la que con justisimas causas que occurrian al tiempo de su formacion, se prohibió la impresion y lectura de las Versiones à Lengua vulgar de los libros Sagrados, con mas extension que la que comprende la Regla IV. del Indice del Concilio (*cuyas causas han cesado ya por la variedad de los tiempos*), y considerando por otra parte la utilidad que puede seguirse à los Fieles de la instruccion que ofrecen muchas Obras y Versiones del Texto Sagrado, que asta ahora se han mirado como comprehendidas en dicha Regla V.: se declara deberse entender esta reducida à los terminos precisos de la IV. del Concilio con la declaracion que diò a ella la Sagrada Congregacion en 13. de Junio de 1757 apropada por la Santidad de Benedicto XIV. de feliz recordacion, y practicamente autorizada por N. S. Pio VI. en el elogio y recommendacion que hace en Breve

*) S. Decret. sacr. Congregat. Ind. vom 13. Juni 1757.

**) S. Indice ultimo de los libros prohibidos etc. en Madrid Anno de MDCCXC.

de 17. de Marzo de 1778 de la Traduccion hecha en Lengua Toscana por el sabio Autor Antonio Martini etc.

Aus dem Angeführten erhellt es zur Genüge, daß die katholischen Kirchengesetze weder den Geistlichen noch den Laien das Lesen der Bibel verbieten, und daß die Beschränkungen in Beziehung auf die letztern nur dem Mißbrauche, der daraus hervorgehen kann, vorbeugen sollen. Um dieses aber noch mehr ins Licht zu setzen, wollen wir hier ein Verzeichniß von katholischen Uebersetzungen der Bibel in die Landessprache, welche selbst mit Approbation der Bischöfe und des römischen Papstes, und unter ihren Augen, erschienen sind, beifügen. Es wird sich daraus auch die Richtigkeit der Behauptung: durch die Reformation sei die Bibel unter der Bank hervorgezogen worden, beurtheilen lassen. — Erwägen wir, daß in dem 16. Jahrhunderte die Kunst, zu lesen, unter dem gemeinen Manne gar nicht so sehr verbreitet war, wie heut zu Tage; daß in jenen Zeiten die Mehrzahl derjenigen, welche überhaupt eine Schulbildung genossen, auch die lateinische Sprache verstanden, und daß diese aus mancherlei Rücksichten, wenn sie die Bibel lasen, es vorzogen, sie in der lateinischen, und zwar von der Kirche approbirten, Uebersetzung zu lesen: so dürfte es uns eigentlich gar nicht Wunder nehmen, wenn wir in jenen Zeiten gar keine Uebersetzungen der Bibel in die Landessprachen anträfen. Nimmt man hinzu, daß die Italiener, Spanier u. s. w. das Lateinische ohnehin mit geringer Mühe verstehen, so war hier um so weniger Veranlassung, die Bibel in die Landessprache zu übersetzen. Nichts desto weniger finden sich in fast allen katholischen Ländern Uebersetzungen der Bibel in die Landessprache, und zum Theile sehr früh, vor. Wäre aber die oben erwähnte Ansicht: die katholische Kirche verbiete das Lesen der Bibel, richtig, so müßte dieses Verbot am allererstenin Italien sich gezeigt haben, und man dürfte am allerwenigsten erwarten, dort eine Uebersetzung der Bibel in die Landessprache anzutreffen. Nun finden wir aber, daß schon zu den Zeiten des Kaisers

Adolph, welcher im J. 1292 zur Regierung kam, ein Dominicaner-Mönch, der später zum Erzbischofe von Genua befördert wurde, Jacobus de Voragine, die Bibel in das Italienische übersetzte. Von ihm sagt Sixtus Senensis in seiner Bibliotheca sacra: Utriusque instrumenti volumina divina, primus omnium, in Italicam linguam, summa fide ac diligentia transfudit. Später, als Jacobus de Voragine, allein lange noch vor dem Ausbruche der Reformation, trat in Italien eine neue Uebersetzung der Bibel von Nicolaus Malermi, einem Camaldulenser-Mönche, ans Licht, die in dem Jahre 1471 zu Venedig und in demselben Jahre auch schon zu Rom gedruckt wurde. Bis zum Jahre 1525 ist diese Uebersetzung nicht weniger als dreizehn Mal aufgelegt worden, um nicht von den zahlreichen spätern Auflagen zu reden. Die einzelnen Ausgaben sind in der Bibliotheca von Le Long, t. I. p. 354., und in dem Dublin Review, n. II., aus dem wir diese bibliographischen Mittheilungen hauptsächlich entnehmen, verzeichnet *). Im Jahre 1532 erschien wiederum eine neue Uebersetzung in italienischer Sprache von Anton Bruccioli, die angeblich nach dem Original-Texte angefertigt war, und die in einem Zeitraume von zwanzig Jahren nicht weniger als zehn Mal aufgelegt wurde. Santes Marmochini unterwarf dieselbe einer neuen Revision, und so erschien sie in einer neuen Gestalt zu Venedig im Jahre 1538, wiederum 1546 und abermals 1547. Später erschien eine neue Uebersetzung der Bibel ins Italienische von dem Erzbischofe von Florenz, Anton Martini. Das neue Testament kam unter päpstlicher Approbation 1769, und das alte Testament im Jahre 1779 heraus. Seitdem sind mehre Auflagen von dieser Uebersetzung erschienen.

*) Das Dublin Review wird bekanntlich von O'Connell, Wiseman und Quin herausgegeben. Es verdient bemerkt zu werden, daß diese Mittheilungen allem Anscheine nach von Wiseman, Professor der Theologie zu Rom, herrühren.

Spanien kann sich nicht rühmen, so viel für die Uebersetzung der Bibel in die Landessprache gethan zu haben, wie Italien. Indessen ist auch in diesem Lande so viel dafür geschehen, daß man auch von hier aus die mehrfach angegebene Behauptung genugsam widerlegen kann. Mariana, in seiner Hist. d'Espana lib. 14. c. 7., erzählt, unter der Regierung Alphons' des Weisen (1252) sei die Bibel in das castilische Idiom übersetzt worden. Der bekannte Dichter Ludwig von Leon übersetzte mehre Bücher der h. Schrift, das Buch Hiob und das hohe Lied ins Spanische; und im Jahre 1405 wurde die ganze heilige Schrift von Bonifacius Ferrer ins Spanische übersetzt und mit ausdrücklicher Approbation der Inquisition zu Valencia im Jahre 1478 gedruckt. Eine neue Auflage davon scheint um das Jahr 1515 herausgekommen zu sein. Außerdem erschienen Uebersetzungen der biblischen Perikopen und einzelner Bücher der h. Schrift in wiederholten Auflagen bis zum Jahre 1794, wo Don Felipe Scio de San Miguel zu Madrid eine neue Uebersetzung der ganzen h. Schrift herausgab.

In Frankreich finden sich Uebersetzungen einzelner Bücher der h. Schrift in einer sehr frühen Zeit vor. Nach Hallam gab es schon im eilften und zwölften Jahrhundert französische Uebersetzungen der Psalmen, des Buches Hiob, der Bücher der Könige, der Maccabäer. In den Jahren 1291—1294 finden wir den Auszug der Bibel von Petrus Comestor, der die vornehmsten Bücher der h. Schrift alten und neuen Testamentes in sich befaßt, von Guiars des Moulins, einem Canonicus von St. Pierre d'Aire, ins Französische übersetzt. Wann diese Uebersetzung zum ersten Male gedruckt worden, das ist nicht ganz klar. Der Erzbischof Usher muthmaßt, die erste Auflage davon sei um das Jahr 1478 erschienen. Im Jahre 1487 erschien sie aber auf Befehl Carl's VIII. in einer verbesserten Ausgabe zu Paris in zwei Folio-Bänden. Vor dem Jahre 1546 wurde sie nicht weniger als sechszehn Mal, vier Mal zu Lyon und zwölf Mal zu Paris, auf-

gelegt. Im Jahre 1512 veranstaltete Jacob Le Fevre eine neue Uebersetzung; diese wurde später, im Jahre 1550, von den Theologen der Universität zu Löwen revidirt und erlangte eine weit größere Verbreitung, als alle übrigen Uebersetzungen der Bibel im katholischen Frankreich bisher erlangt hatten. Vor dem Jahre 1700 waren zu Rotterdam zwölf, zu Antwerpen zwei, zu Lyon zwölf und zu Paris dreizehn Auflagen davon erschienen. Außer der Uebersetzung, welche 1686 zu Bourdeaux herausgekommen, gibt es noch mehre andere, namentlich die von De Sacy, Jacob Corbin, Dionysius Amelotte, Michael de Marolles, Godeau, dem Bischofe von Vence, von Huré, worüber nähere Nachrichten in Meyer's Geschichte der Schrifterklärung, 3r. Bd. S. 458, zu finden sind, und die neueste von Genoude.

Nach dem Erzbischofe Usher ist die erste englische Uebersetzung der Bibel ungefähr gleichzeitig mit der ersten französischen erschienen, nämlich um das Jahr 1270. So wenig man indessen das Datum dieser Uebersetzung bestimmen kann, eben so wenig läßt sich der Name des Verfassers mit Gewißheit angeben. Später, um das Jahr 1380, findet sich in England die Uebersetzung von John Wicliffe, und von dem Herausgeber dieser Uebersetzung, Lewis, wird eine andere von John Purvey (1396) angeführt, von der es jedoch nicht ausgemacht ist, ob sie je durch den Druck bekannt geworden. Im Jahre 1582 wurde das neue Testament von dem später so berühmten Cardinal Allen und einigen andern Gelehrten übersetzt; die erste Auflage erschien zu Rheims, die zweite im Jahre 1600 zu Antwerpen, und endlich erschien die vollständige Uebersetzung der Bibel zu Douay in den Jahren 1609 und 1610. Nach einer Revision des D. Challoner erschien sie 1750 zu London, und ist seitdem in England selbst und in America sehr oft aufgelegt worden; diese ist die so genannte Uebersetzung von Douay, deren sich die englischen Katholiken gemeinhin bedienen.

Der Uebersetzungen der Bibel in die deutsche Sprache

gibt es bekanntlich eine sehr große Anzahl; die einzelnen Ausgaben derselben, die vor und nach der Reformation erschienen sind, genauer hier zu verzeichnen, liegt außer unserm Zwecke, und wir können in dieser Beziehung auf das oben angeführte Werk von Meyer, im ersten Bande S. 250, so wie auf die speciellen Nachweisungen hierüber von Rast, Götze und Panzer verweisen *). Uns genügt hier die Bemerkung, daß nach diesen Schriften vor der lutherischen Uebersetzung der Bibel wenigstens vierzehn vollständige Bibelausgaben allein in hochdeutscher Mundart durch den Druck verbreitet worden, und daß in neuerer Zeit nicht bloß mehre deutsche Uebersetzungen mit bischöflichen Approbationen, sondern auch eine, die oben genannte von Allioli, mit päpstlicher Gutheißung erschienen ist. Wie Deutschland und die übrigen hier genannten Länder, so haben auch Portugal, Polen, Böhmen, Schweden und selbst Island schon vor den Zeiten der Reformation Uebersetzungen der Bibel in die Landessprache erhalten, und nicht bloß die Mechitaristen fahren fort, armenische Uebersetzungen der Bibel drucken zu lassen, sondern auch selbst in Rom sind mehre Uebersetzungen derselben in verschiedene orientalische Dialekte im Druck erschienen. Hiernach läßt sich nun hinlänglich beurtheilen, wie richtig es sei, wenn Weisman sagt und wenn Andere dieses wiederholen: Rarissimas olim in ecclesia Romana versiones S. scripturae vernaculas et prope nullas, aut quasi nullas fuisse, easque, quae extabant, usu tamen publico et solenni in sacris conventibus sermonibusque exclusas, denique et in privata lectione tot legibus imperiosis et iniquis circumscriptas, ut quoad plebem christianam parum interfuerit discriminis, sive extarent versiones istae, sive non extarent, tam certum est quam quod certissimum. (Hist. eccles. Novi Test. Tom II. ed. II. p. 272.)

*) Man vergleiche auch Harzheim, bibliotheca Coloniensis, p. 35., wo angegeben ist, was in Köln zur Verbreitung der Bibel geschehen.

Recensionen.

Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. J. habebat Joannes Perrone e Societate Jesu in eod. Coll. Theol. Professor. Volumen II. Romae MDCCCXXXV. 493 Seiten.

Eher, als wir vermutheten, sehen wir uns in den Stand gesetzt, die Fortsetzung der theologischen Prälectionen von Perrone anzeigen zu können.

Wir erwarteten, daß P. auf den Tractat de vera religione den de locis theologicis als einen, der jenem erst Grund und Haltung gibt, folgen lassen würde; in dieser Erwartung sehen wir uns aber getäuscht, indem P. in dem vorliegenden zweiten Bande de Deo uno et trino handelt und nur in dem prooemium zu demselben verspricht, einst, wenn alles Uebrige abgehandelt sein werde, auch von den „Quellen der katholischen Wahrheiten" handeln zu wollen. Es ist freilich (wie P. gleich im Eingange bemerkt) wahr, daß mit dem Beweise der Wahrheit der katholischen Religion zugleich auch die Wahrheit alles dessen dargethan ist, was zu dieser Religion gehört und von derselben gelehrt wird; wir haben aber bereits in der Anzeige des ersten Bandes im 17. Hefte dieser Zeitschrift bemerkt und, wie wir glauben, auch hinlänglich dargethan, daß der Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der katholischen Religion, und zwar zunächst für die Unfehlbarkeit des in der katholischen Kirche befindlichen mündlichen Lehramtes, gar nicht ohne einen Cirkel im Beweise geführt werden kann, wenn nicht zuvor die Wahrheit und Göttlichkeit der eigentlichen Quellen des katholischen Christenthums, der Bibel und Tradition, woraus jenes Lehr-

amt selbst schöpfet, bewiesen ist. Und wenn auch, wie P. irrig meint, die Kirche uns die Wahrheit und Göttlichkeit dieser Quellen erst verbürgen könnte, so wäre es doch, bevor aus diesen Quellen geschöpft würde, für den wissenschaftlichen Denker immer noch Bedürfniß, diese Quellen selbst, so wie die Gründe, worauf deren äußere und innere Wahrheit, auch abgesehen von der Auctorität der Kirche, beruht, näher zu kennen und zu würdigen.

Ganz richtig gibt P. als Quellen der katholischen Wahrheiten an: 1) die göttlichen Bücher des A. u. N. T.; 2) die Traditionen Christi und der Apostel, und 3) die Auctorität der Hirten und Lehrer der Kirche in Verbindung mit ihrem Haupte, dem römischen Bischofe, welche sowohl zerstreut auf ihren Sitzen, als auch versammelt in ein Concilium die Wahrheit ohne Gefahr des Irrthums festhalten und lehren. [Es ist also nach P. nicht der Papst für sich allein schon, sondern erst in Verbindung mit dem gesammten Lehrerpersonale der katholischen Kirche in der Angabe und Erklärung der katholischen Lehre unfehlbar.] Wenn aber P. weiter sagt: His adjungenda auctoritas veterum sanctorum, . . . quorum unanimi testimonio veritas et firmitas earum rerum continetur, quae in scriptis quidem relictae non sunt, sed de aure in aurem ad nos usque pervenerunt", so können wir ihm in dieser Adjunction nicht beistimmen, weil wir sie für überflüssig halten. Denn sind nicht die Traditionen Christi und der Apostel hauptsächlich (um nicht zu sagen: einzig) nur aus diesem unanimi veterum sanctorum testimonio erkennbar? Wozu also die nochmalige Aufführung dieses Testimoniums, nachdem die Traditionen Christi und der Apostel bereits als Quellen der katholischen Wahrheiten aufgeführt sind? . . .

Der vorliegende Band handelt, wie gesagt, de Deo uno et trino, und zerfällt demnach ganz natürlich in zwei Tractate.

Der erste Tractat (von S. 3 bis 277) besteht aus vier Theilen. Der erste Theil handelt in drei Capiteln von Got-

tes Dasein, Einheit, Wesenheit und den Attributen desselben im Allgemeinen.

Perrone gehört nicht zu den Feinden der Beweise für das Dasein Gottes; denn S. 5 heißt es: „In adstruenda Dei existentia duo scopuli nobis sunt declinandi. Alter eorum, qui autumant nullam instituendam esse de Dei existentia demonstrationem, utpote quae sola fide tenenda sit, atque ex revelatione credenda, de qua nobis constat ex auctoritate generis humani; atque hi quidem videntur nobis *causae proditores* *); alter vero eorum est, qui nullam saltem stricte talem demonstrationem eadem de re fieri posse ajunt; *quod pariter periculi plenum existimamus.* Nam etsi daremus, ut plerique jure contendunt, non posse Dei existentiam ostendi ea demonstrationis specie, quae dicitur *a priori* seu per causam, vel ut alii dicunt ab antecedente, saltem prioritate ordinis, tamen extra dubitationis aleam est, posse Dei existentiam probari ea demonstrationis specie, quam *a posteriori* vel etiam ea quam *a simultaneo* nonnulli vocant, cum nempe proceditur ab effectu ad causam, vel utrumque simul assumitur.“ Sehr wahr sagt der Verf. auch S. 7: „Haec propositio (Deus existit) *tum praeambulum fidei* est, ut loquitur S. Thomas (1. p. q. II. a. 2.), quam independenter a revelatione solius rationis ope in Dei existentiae cognitionem devenire possimus; *tum ad fidem* spectat, quum Dei existentia sit fundamentum totius revelatae religionis et ut talis perpetuo supponatur in omnibus christianae fidei professionibus.“ Hierauf wählt er unter den bisher aufgestellten Beweisen für das Dasein Gottes unum et alterum ex solidioribus et clarioribus aus, ohne darum aber die andern als minder tauglich zum Zwecke

*) S. 82 heißen dieselben *neoterici*, so wie auch jene „qui autumant in statu purae naturae, seu seclusa revelatione, homines nunquam perventures in Dei existentis notitiam, quod passim (?) in Germania traditur.“

verwerfen zu wollen, mit Recht noch hinzufügend, daß mit dem Beweise für das Dasein Gottes erst dann seine Sache in hinlänglicher Sicherheit sich befinde, wenn außerdem auch noch gezeigt sei, daß der als daseiend bewiesene Gott auch ein reales, von uns selbst wie von der Welt verschiedenes Wesen sei. Uebrigens wollen uns aber auch seine argumenta solidiora noch nicht satis solida scheinen, was wir jedoch aus Mangel an Raum nicht nachweisen können. Nur über Einen Punkt des ersten Beweises glauben wir etwas sagen zu müssen, nicht, weil derselbe an und für sich unrichtig wäre, sondern, weil das Argument, das P. dafür vorbringt, nach unserer Ansicht nur ein Schein-Argument ist. Nachdem nämlich P. nachgewiesen hat oder doch nachgewiesen zu haben glaubt, daß ein nothwendiges, in sich selbst begründetes und darum ewiges Wesen existiren müsse, fährt er S. 9 fort: „Jam vero quod necessarium est, a se atque a tota aeternitate existit, id esse debet omni possibili perfectionum genere cumulatum et undequaque infinitum. Quid enim in primis potest enti increato et a se existenti limites aut modum imponere? Quid perfectiones certas ei definire, ita ut has quidem habeat, plures majoresve non habeat, cum a nulla prorsus causa dependeat semperque extiterit? Praeterea ens absolute atque omni modo necessarium, tantum est, quantum esse potest, ergo possibiles omnes habeat oportet entis perfectiones; sed perfectiones possibiles sunt infinitae: nam infinitum est, cui nihil addi potest: nihil autem addi potest perfectionibus omnibus possibilibus: ergo ens necessarium perfectiones habet infinitas.“ So wäre denn auf eine leichte Weise die Existenz des absolut vollkommensten Wesens dargethan. So viel wir aber zu sehen vermögen, folgt aus dem Begriffe des in sich selbst begründeten und darum nothwendigen und ewigen Wesens weiter nichts, als daß es eben nothwendig, ewig und außerdem noch von allem Aendern unabhängig und unveränderlich sei; keineswegs aber,

daß dieses Wesen auch alle Vollkommenheiten und diese Vollkommenheiten selbst wieder im unendlichen Grade besitze. Es will wenig verfangen, daß einem in sich selbst begründeten, unerschaffenen Wesen nichts von außen her Ziel und Maß oder Gränzen setzen kann; denn darauf kommt es hier gar nicht an, sondern, ob dieses Wesen wirklich alle Vollkommenheiten, und zwar im absolut höchsten Grade, besitze; ob es sie aber wirklich besitze, das kann aus dem bloßen Begriffe des in sich selbst Begründetseins, nach unserer innigsten Ueberzeugung, nie und nimmer mit Strenge abgeleitet werden. Eben darum müssen wir aber auch der Schlußfolgerung des Verf.: „Quo fit, ut ente necessario nihil excogitari possit melius, majus atque perfectius," die Gültigkeit geradezu absprechen, nicht zwar in so fern, als damit gesagt sein soll, daß ein in sich selbst begründetes Wesen in Absicht auf den Grund des Daseins optimum, maximum atque perfectissimum sei, sondern in so fern, als damit gesagt sein soll (was auch P. will), daß ein solches Wesen in Absicht auf seine Wesenheit, so wie auf die Vollkommenheiten dieser Wesenheit, optimum maximum atque perfectissimum sei.

Gegen die, hin und wieder auch in Deutschland geltende, Ansicht, daß in dem Menschen selbst kein, schlechterdings kein Princip der Gewißheit sich vorfinde, sondern daß ihm alle Gewißheit erst von Gott, vom Glauben an Gott und seine Offenbarung komme, bemerkt P. S. 34 sehr richtig: „Hoc est commentum denuo excogitatum non minus antiquitati, quam sanae philosophiae contrarium. Nam nisi logice saltem prius constaret de mei ipsius seu, ut praefertur, mei ego existentia, nulla omnino esset via, nullum suppeteret medium sive ad cognoscendum testimonium generis humani, ex quo juxta adversarios" (er meint den De La Mennais und seine Adepten) „pendet certitudo existentiae tum Dei, tum meae, quod est vere paradoxon, sive ad deprehendendam existentiam revelationis: nec enim

possum cognoscere ea, quae sunt extra me, nisi per media, quae sunt in me, sed si ista media fallacia et incerta sunt, quomodo potero mihi comparare certitudinem eorum quae extra me sita sunt?“ Diejenigen, welche Gott die erste Wahrheit oder die „Urvoraussetzung“ nennen (und darum von einem Beweise seines Daseins durchaus nichts wissen wollen), belehrt P. S. 33 sehr gut durch folgende Distinction: „Deus est prima veritas *metaphysica*, concedo; *logica*, nego.“ Er will sagen: An und für sich ist freilich Gott das Erste, und mithin die Wahrheit, „daß ein Gott ist,“ die erste Wahrheit, weil durch ihn alles Andere sein Dasein hat; aber für unser Denken und Erkennen ist Gott nicht das Erste, und mithin auch die Wahrheit, „daß ein Gott sei,“ nicht die erste Wahrheit, weil manche andere Wahrheit von uns erkannt und anerkannt sein muß, bevor wir eine gegründete Ueberzeugung von dem Dasein Gottes haben können.

Rügen müssen wir noch, daß Perrone so gar nichts sagt über das Verhalten der christlichen Offenbarung in Betreff der Lehre vom Dasein Gottes, ob sie nämlich das Dasein Gottes voraussetze oder ob sie es lehre, ob sie es voraussetzen könne oder gar (um nicht in eine petitio principii zu verfallen) voraussetzen müsse u. s. w., wobei sich denn auch erst recht grell herausgestellt hätte, daß jene, welche lehren, „das Dasein Gottes sei einzig aus der Offenbarung erkennbar,“ wirklich *causae proditores* seien.

Daß nur Ein Gott sei, beweiset P. auch aus der Vernunft, oder vielmehr aus dem von ihm aufgestellten Vernunftbegriffe von Gott. „Deus enim ex dictis est ens, quo nihil majus cogitari aut dici potest, est ens necessarium, a se aeternum, infinitum, omnique perfectione praeditum: jam vero quod ejusmodi est, non potest nisi unum esse, alioquin si plura ponerentur, ipse Dei conceptus ac notio destrueretur, quae necessario unitatem includit.“

Allein da, wie wir gesehen haben, der Beweis des Verf. für die Realität jenes Begriffes von Gott nichtig ist, so ist auch die aus diesem Begriffe gezogene Folgerung (daß nur Ein Gott sei) nichtig oder doch unerwiesen. Uebrigens hat die Vernunft nur eine Nöthigung zur Annahme Eines Gottes, weil sie daraus alles begreifen kann, was sie zu begreifen ein Bedürfniß hat, nämlich die Möglichkeit der vorhandenen veränderlichen Welt; eben darum kann sie aber auch nur das Dasein Eines Gottes verbürgen, und nähme sie willkürlich mehre Götter an, so wäre das eine Annahme, welche der metaphysischen Beglaubigung ermangelte, und daher vor ihrem eigenen Richterstuhle nichtig. Ausdrücklich aber und aus einem speciellen Grunde kann sie jene willkürliche Annahme nicht als falsch erweisen. Die christliche Offenbarung gibt uns erst volle Gewißheit über diesen Punkt, indem sie ausdrücklich das Dasein mehrer Götter ausschließt.

In dem dritten Capitel (De essentia Dei ejusque perfectionibus generatim) setzt P., nachdem er daraus, daß Gott ein Wesen sei, „quo nihil melius excogitari potest," gefolgert hat, daß Gott nothwendig alle Vollkommenheiten in sich begreife, die Wesenheit Gottes in dessen *aseitas*, d. h. darein, daß Gott ein in sich selbst begründetes Wesen sei. „Essentiae *) enim nomine intelligitur id, quod primum in ente concipitur et est ejusdem proprietatum fons et origo, atque a reliquis omnino distinguitur, seu per quod ens in suo esse proprie constituitur. Atqui in aseitate, seu in existentia a se quatuor ejusmodi conditiones reperiuntur, quae ad essentiam metaphysicam constituendam requirunter et sufficiunt. Nam ratio entis a se est quid intrinsecum Deo" (diese Bedingung hatte P. nachher noch hinzugefügt), „ut patet; nihil ea

*) Nämlich *methaphysicae*, zum Unterschiede von der essentia physica, worunter die Theologen „ipsam Dei perfectissimam naturam, seu quidquid in Deo est," verstehen. Man sehe Liebermann, Institutt. theologg. tom. III. p. 40.

prius cogitari potest, nihil praeterea est, quod Deum magis a creaturis distinguat, quae ab alio *esse* acceperunt, omnia demum attributa ex hoc quasi principio dimanare concipiuntur. Ex eo enim quod Deus intelligitur esse ens a se, statim necesse est, ut omnibus perfectionibus cumulatissimus nullisque terminis circumscriptus intelligatur. Ergo . . ." S. 83 und 90. Die Unstatthaftigkeit dieser letzten Folgerung haben wir bereits gezeigt. Wenn wir übrigens nach der Wesenheit eines Objectes fragen, so wollen wir wissen, was das Object sei, und nicht, woher es sei; die ascitas Dei spricht aber allein über den Grund des Daseins, und nicht über die Wesenheit Gottes. Eine nothwendige Folge hieraus ist, daß uns der Verf. in dem Capitel, das De essentia Dei überschrieben ist und also doch von der Wesenheit Gottes handeln sollte, mit dieser Wesenheit Gottes ganz unbekannt läßt, in welcher Unbekanntheit er uns übrigens auch in allem Folgenden erhält. Eine weitere nothwendige Folge hieraus aber ist, daß die Abhandlung über die einzelnen Eigenschaften oder Vollkommenheiten Gottes höchst mangelhaft oder doch im höchsten Grade unwissenschaftlich werden muß, und das wirklich bei unserm Verf. geworden ist, wie wir gleich sehen werden. Denn wie kann ich die Eigenschaften und Vollkommenheiten eines Wesens angeben, und mich überzeugen, daß ich sie alle angegeben habe, so lange ich dieses Wesen, d. h. die Wesenheit desselben, nicht kenne, und also auch nicht sagen kann, welche Eigenschaften und Vollkommenheiten damit vereinbar seien und welche nicht? Die christliche Offenbarung ist übrigens an diesem Fehlgriffe, den P. mit so vielen andern Theologen gethan hat, nicht Schuld, indem sie, wenigstens an Einer Stelle (Joh. IV. 24.), klar anweiset, Gott seiner Wesenheit nach zu denken als ein purgeistiges Wesen, und das sowohl im negativen als positiven Sinne, also Gott zu denken in negativer Hinsicht als ein absolut unkörperliches (und darum keinen

Raum erfüllendes und durch Raum nicht auszumessendes) Wesen, und in positiver Hinsicht als einen dem menschlichen Geiste ähnlichen Geist, mithin als ein erkennendes und wollendes Wesen. Und hiedurch weiset die Offenbarung weiter an, wie der Theologe die Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes zu erforschen und vorzulegen habe: er muß nämlich untersuchen, wie das Erkennen und Wollen Gottes nach Form und Materie beschaffen sei, wo sich dann finden wird, daß sein Erkennen die purste Anschauung, und zwar Allanschauung (Allwissenheit) sei, daß sein Wollen absolut frei, weise, heilig, allwirksam (allmächtig) u. s. w. sei; kurz, es werden sich da alle mit der Wesenheit Gottes vereinbarlichen Vollkommenheiten und damit zugleich auch die Gewißheit von ihrer Allheit natürlich und wie von selbst ergeben. Und darin, daß P. das übersehen hat, liegt der Grund, daß seine Abhandlung De divinis attributis singillatim so mangelhaft und so unwissenschaftlich ausgefallen ist, wie kaum eine eines andern Theologen der neuern Zeit über diesen Gegenstand. Um unsere Leser von der Richtigkeit dieser Behauptung zu überzeugen, dürfen wir ihnen nur den zweiten Theil des Tractats de Deo uno (S. 92—163), welcher eben De divinis attributis singillatim überschrieben ist, nach seinen Capiteln vorlegen.

Das erste Capitel handelt de simplicitate Dei; das zweite de Dei immutabilitate ac libertate; das dritte endlich de infinitate, immensitate atque aeternitate. Also die simplicitas, immutabilitas, libertas, infinitas, immensitas und aeternitas sind die einzelnen göttlichen Attribute (Vollkommenheiten) alle, welche P. behandelt. Zuvörderst muß Jedem die Mangelhaftigkeit dieser Abhandlung auffallen; denn die (ich möchte gewisser Maßen sagen) wichtigsten Attribute oder Vollkommenheiten Gottes, nämlich die moralischen, werden, mit Ausnahme der göttlichen Freiheit, in dieser Abhandlung gar nicht besprochen. Zwar bemerkt der Verf.

S. 93, er werde, um nicht zu lang zu werden, nicht von allen Vollkommenheiten Gottes sprechen, sondern nur von denjenigen, in Ansehung welcher am meisten geirrt worden sei, nämlich von den vorhin genannten; allein wir sind der Ansicht, daß eine richtige Kenntniß aller Vollkommenheiten Gottes, besonders aber der moralischen (der Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte u. s. w.), von solcher Wichtigkeit für uns sei (besonders für unsere Beruhigung im Leben und im Sterben), daß eine möglichst vollständige und genaue Abhandlung derselben wenigstens in einem dogmatischen Buche von einem Umfange, wie das von Perrone ist, durchaus nicht vermißt werden dürfe. Und betrachten wir die von P. behandelten Vollkommenheiten Gottes näher, so werden wir bald gewahr, daß sie, mit Ausnahme der göttlichen Freiheit, entweder schon aus dem Begriffe von Gottes Wesenheit fließen und darum gleich schon bei der Bestimmung dieses Begriffes aufgefaßt und nicht nachher als besondere Eigenschaften behandelt werden müssen, oder zunächst gar nicht über die Wesenheit Gottes selbst sprechen, d. h. nicht die Wesenheit, sondern bloß das Dasein Gottes näher bestimmen. So folgt die Einfachheit in dem Sinne von Unkörperlichkeit von selbst, sobald ausgemacht ist, daß Gott seiner Wesenheit nach ein Geist ist in negativem Sinne; und aus der Unkörperlichkeit Gottes folgt dann weiter die eine Hälfte seiner Unermeßlichkeit, die nämlich nach Raum: denn das versteht sich doch von selbst, daß ein Wesen, das ganz unkörperlich ist und darum gar keinen Raum erfüllt, auch nicht durch Raum ausgemessen werden kann. Die Ewigkeit spricht gar nicht über die Wesenheit Gottes, sagt gar nicht, wie die Wesenheit Gottes näher beschaffen ist; sondern sie spricht bloß über das Dasein Gottes, sagt nämlich nur, wie lange Gott da sei und wie lange er da sein werde. Aus der Ewigkeit Gottes folgt die andere Hälfte seiner Unermeßlichkeit, die nämlich nach Zeit: denn das versteht sich doch wieder

von selbst, daß ein Wesen, besser: das Sein eines Wesens, welches vor aller Zeit da war, während aller Zeit noch da ist und nach aller Zeit noch da sein wird, auch nicht durch Zeit ausgemessen werden kann. Eben so spricht auch die Unermeßlichkeit in dem Sinne von absoluter Allgegenwart in allen nicht bloß wirklichen, sondern auch möglichen Dingen und Orten nicht von der Wesenheit, sondern bloß von einer Daseinsweise Gottes, wie P. auch selbst S. 152 bemerkt, wo er sagt: „Immensitas afficit praecise *modum existentiae* divinae essentiae, quatenus ex se et eodem modo permanens possit esse intime praesens, omnibus rebus et locis non solum praesentibus, sed etiam possibilibus in infinitum.“ Ueber die *infinitas* in dem Sinne von summa et absoluta perfectio nochmal zu handeln, war ganz überflüssig, nachdem P. schon bewiesen hatte oder doch bewiesen zu haben glaubte, daß Gott ein Wesen sei, „quo nihil excogitari potest majus, melius atque perfectius.“ Aehnliches und noch Anderes gilt hinsichtlich der immutabilitas Dei. —

Wir glauben hiermit unsere Behauptung, daß die Abhandlung Perrone's de divinis attributis singillatim höchst mangelhaft und unwissenschaftlich sei, hinlänglich begründet zu haben. Doch wolle man nicht meinen, als ob P. außer den vorhin genannten keine andere Eigenschaften (Vollkommenheiten) Gottes behandle. Nach der Ueberschrift „De divinis attributis singillatim“, welche der zweite Theil des Tractats de Deo uno führt, sollte man freilich denken, in diesem Theile allein und einzig sei ausdrückliche Rede über die einzelnen Eigenschaften Gottes; aber man wird sein Urtheil ändern müssen, wenn man weiter lieset und den dritten Theil „De scientia et voluntate Dei“ überschrieben findet. Denn hier handelt P. zuerst über die Beschaffenheit des Erkennens Gottes, und weiset nach, daß dasselbe (der Materie nach) absolut vollkommen sei, daß es nämlich alles Wirkliche und Mögliche umfasse, mithin

Allwissenheit sei. Daß das Erkennen Gottes auch der Form nach absolut vollkommen, nämlich die vollkommenste Anschauung, sei, hat zwar P. nicht klar ausgesprochen, aber doch nach unserer Meinung nicht unklar angedeutet, wenn er S. 165 sagt: „Quae (substantia divina) statim omnia pervadit *absque omni mentali compositione per plures conceptus, aut ratiocinatione.*“ Dagegen werden die Beschaffenheiten des göttlichen Wollens (Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. w.) *) gar nicht abgehandelt, sondern, wenn auch nicht ganz fremdartige, dann doch nicht zunächst hieher gehörige Dinge besprochen, wie z. B. daß Gott, supposito etiam peccato originali, alle Menschen voluntate beneplaciti seria et antecedenti selig haben wolle, daß Christus für alle Menschen, wenigstens für alle Gläubigen (nicht bloß für die Prädestinirten), gestorben sei u. s. w. —

Im vierten Theile handelt P., noch immer unter der Ueberschrift De Deo ejusque attributis, über die Fürsehung, Prädestination und Reprobation. Nach unserer Ansicht hätte der Abhandlung über die Fürsehung die über die Erschaffung vorhergehen müssen; denn erst nachdem bewiesen ist, daß Gott Alles erschaffen habe, kann vernünftiger Weise gefragt werden, ob denn Gott auch Fürsorge für Alles (besonders für das Wohl und Wehe der glückseligkeitsfähigen Geschöpfe) trage. Zudem ist ja die Erschaffung so gut wie die Fürsehung ein göttliches Attribut, ein Etwas, das Gott attribuirt wird. Vielleicht dürfte P. uns entgegen sagen: aber doch nur ein Attribut, welches sich auf etwas außer Gott Befindliches bezieht. Allein ist denn

*) Auch die Freiheit und Allwirksamkeit des göttlichen Wollens werden nicht an dieser Stelle, wie es sich geziemte, behandelt; sondern jene ist bereits im vorhergehenden zweiten Theile, wohin sie gar nicht gehört, behandelt, und diese soll nach S. 163, da sie sich bloß auf opera *ad extra* beziehe, erst in dem Tractat de Deo creatore besprochen werden. Wahrlich ein Wirrwarr, wie ihn kaum ein anderer Theolog unserer Zeit in die Abhandlung der göttlichen Vollkommenheiten gebracht hat!

das nicht auch mit der Fürsehung, Prädestination und Reprobation der Fall? . . . . So viel über die Anlage des Ganzen. Auch an der Durchführung des Einzelnen hätten wir Manches auszusetzen, was wir jedoch übergehen müssen, um noch etwas über den zweiten Tractat sagen zu können.

Der zweite Tractat (von S. 281 bis 486) handelt, wie anfänglich bemerkt, von dem Geheimnisse der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

Es will uns aber gar nicht gefallen, daß P. zuerst den allgemeinen Satz, daß die göttliche Wesenheit auf dreifache Weise als Person da sei, zu beweisen gesucht hat. Nach unserer Ansicht sollten die in jenem allgemeinen Satze enthaltenen besondern Sätze zuerst bewiesen werden, wo dann, sobald das geschehen ist, sich der allgemeine Satz von selbst ergibt. Denn ist die göttliche Wesenheit da, einmal als natürlicher Sohn eines Vaters und also auch als solcher Vater eines Sohnes, dann auch als Geist dieses Vaters und Sohnes u. s. w., so folgt der allgemeine Satz: „daß die göttliche Wesenheit auf dreifache Weise da sei als Person," oder: „daß in der Gottheit drei Personen seien," von selbst. Jene einzelnen Sätze sind aber leicht aus jedem Erkenntnißprincip der christkatholischen Theologie zu erweisen, was mit dem allgemeinen Satze wohl nicht so der Fall ist. Uns wenigstens scheint dieser Satz aus Stellen der Schrift, wie Matth. XXVIII. 19. und Joh. XV. 26., was P. auch dagegen sagen mag, nicht erwiesen werden zu können. Wohl mag aus der ersten Stelle ersehen werden, daß der Vater, der Sohn und der h. Geist drei von einander verschiedene Subjecte oder auch Personen seien; daß aber eine jede dieser Personen eine göttliche sei und daß sie alle drei in der Einen ungetheilten göttlichen Wesenheit seien, und zwar so, daß eine jede die ganze göttliche Wesenheit sei, — das läßt sich aus dieser Stelle unmittelbar mit Nichten ersehen. Dasselbe gilt, nach unserer Ansicht, von

der andern Stelle. Ist aber einmal die Gottheit des Sohnes (aus andern Stellen) bewiesen: dann läßt sich aus der ersten Stelle allerdings auch die Gottheit des h. Geistes, und aus der zweiten die verschiedene Persönlichkeit der drei göttlichen Personen erweisen. Eben so erhellet, wenn einmal das Dasein der drei göttlichen Personen in Einer ungetheilten göttlichen Wesenheit dargethan ist, daß die Worte Jesu (Joh. XIV. 9.): Wer mich sieht, sieht auch den Vater im eigentlichen Sinne zu nehmen sind, weil dieselbe göttliche Wesenheit, die der Sohn hat, auch im Vater ist. Aber, wie gesagt, unmittelbar läßt sich aus diesen und ähnlichen Stellen das Geheimniß der Trinität mit Nichten erweisen.

Den Satz: „Mysterium sanctissimae trinitatis rectae rationi adversari nullo modo ostendi potest," zeigt P. S. 360 gut in folgender Weise: I. *Indirecte.* Ex dictis certum est, dogma trinitatis a Deo revelatum esse. Ergo, concludimus, impossibile est, ut rectae rationi adversetur. *Deus enim sibi adversari non potest, nec proinde tradere per revelationem contrarium ei, quod nos docet per rationem, cum utriusque auctor sit.* II. *Directe.* Nullam possunt adversarii evincere repugnantiam in dogmate trinitatis nisi ostendant *unitati essentiae repugnare distinctos existendi modos, cujusmodi esse diximus divinas hypostates seu personas.* Atqui hoc nunquam ostendere potuerunt: 1. Quia ipsi adaequatam divinae essentiae ideam" (einen eigenthümlichen Begriff von Gottes Wesenheit) „non habent, neque adaequatam ideam modorum seu personalitatum, quae afficiunt divinam essentiam; cum autem repugnantia ostendi non possit nisi per comparationem duarum idearum, quae sese invicem excludant ex. gr. circuli et quadrati, ergo. 2. Quia ipsi judicium ferre non possunt nisi de iis, quae subsunt naturali rationi; atqui dogma ss. trinitatis est supra naturalem rationem; ergo impossibile unitariis est ostendere mysterium ss. trinitatis rectae rationi aliquo modo ad-

versari.“ Auch die besondern Einwendungen der Unitarier gegen die Trinitätslehre werden von S. 361—69 durchgängig gut widerlegt.

Sehr gut bemerkt P. S. 370 (zu Anfang der Abhandlung über des Sohnes Gottheit und gleiche Wesenheit mit dem Vater): „Etsi valde affines sint errores veterum Arianorum et Socinianorum, aliquod tamen inter eos discrimen est. Etenim veteres Ariani directe impugnarunt divinitatem Verbi, seu Filii ejusque cum Patre consubstantialitatem, ideoque indirecte divinitatem Christi; recentiores autem Sociniani directe impugnant divinitatem Christi, indirecte autem divinitatem Verbi,“ und macht sich dann für jene Abhandlung S. 371 folgende passende Vorschrift: „Quae directe spectant ad Christum ejusque divinitatem reservantes ad tractatum de dominica incarnatione, hic nos tuendam tantum suscipimus Verbi seu Filii divinitatem ejusque cum Patre consubstantialitatem, etsi ob materiae necessitudinem nonnulla dicere cogamur, quae directe ad Christi divinitatem pertinent.“ Gegen diese Vorschrift haben viele Theologen verstoßen *) und darum auch das Ungleichartigste unter einander gewirrt.

S. 456 bemerkt P. richtig, das erste Concilium von Constantinopel habe das Ausgehen des h. Geistes auch von dem Sohne deßwegen nicht definirt, weil damals davon keine Rede war, weil Niemand dies läugnete, und weil man — hätte er gut mit J. de Maistre (Vom Papste II. S. 184) hinzusetzen können — dies nur allzu sehr glaubte.

*) Unter andern Klüpfel. Statt des Satzes: „Verum *Filium Dei* esse, ex sacris scripturis ostenditur“, stellt er den Satz auf: „*Christum esse verum Deum* ostenditur ex sacra scriptura;“ und nachher: „*Vera Christi divinitas* comprobatur ex traditione.“ Der neueste Herausgeber der Klüpfel'schen Dogmatik, Ziegler, hat zwar den ersten Satz anders und richtig so gegeben: „Deus Pater ab aeterno genuit Filium, Deum verum de Deo vero, sibi consubstantialem, qui in tempore homo factus est, Jesus Christus;“ den zweiten aber hat er ungeändert stehen lassen.

S. 485 berichtet uns P., ein neuerer Theologe habe den Sohn und den h. Geist als **Wirkungen** der göttlichen Wesenheit betrachtet. Was er dawider sagt, ist unserm Dafürhalten nach ungegründet. Denn wenn z. B. das vierte im Lateran gehaltene Concilium sagt: „Illa res" (nämlich die göttliche Wesenheit in abstracto genommen) „non est generans, neque genita nec procedens; sed est *pater qui generat, filius qui gignitur, et spiritus sanctus qui* (ab utroque) *procedit,*" was deutet es anders damit an, als daß der Sohn eine **Wirkung** der göttlichen Wesenheit als Vaters, und der h. Geist eine **Wirkung** der göttlichen Wesenheit als Vaters und Sohnes sei? Dasselbe liegt auch schon in den bloßen Ausdrücken „Sohn" und „Geist" (Hauch). Jene Entrüstung hat übrigens ihren Grund in einem Irrthume, darin nämlich, daß P. irrig meint, jener Theolog betrachte den Sohn und den h. Geist als Wirkungen der göttlichen Wesenheit **nach außen hin** oder **außerhalb derselben**, wo dann freilich der Sohn und der h. Geist als „meraе creaturae" angesehen werden müßten. Allein noch kein Theolog (auch der von P. getadelte nicht) hat den Sohn und heiligen Geist als Wirkungen der göttlichen Wesenheit **nach außen hin** betrachtet; sondern alle, die sich dieses Ausdruckes bedienen, denken sich die göttliche Wesenheit als **auf sich selbst** wirkend und darum im Resultate dieser Wirkung auch als **sich selbst** (als Sohn und h. Geist) darstellend; sie denken sich also den Sohn und den h. Geist als **immanente** Wirkungen der göttlichen Wesenheit. So unter Andern der h. **Augustinus**, wenn er lib. 9. de trinit. cap. 12. sagt: „Et est ipsa mens divina quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim, *cum se cognoscit,* notitiam sui gignit, et est sola parens suae notitiae. Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, *dum mens cognoscit se et diligit se;* non enim posset se diligere, nisi cognosceret se. Amat etiam placitam prolem, i. e. notitiam suam: et ita amor quidam complexus est parentis et

prolis *)." Auch P. selbst sagt S. 476: „Has autem processiones" (nämlich die generatio filii und die processio spiritus sancti) „fieri debere per *actiones*, ut vocant, *immanentes, intimas nimirum Deo seu intra Deum manentes* nemo est qui dubitet, ac per hoc distinguuntur ac differunt *ab actionibus transeuntibus ad extra, seu externis*, cujusmodi sunt res creatae omnes, quae exterius a Deo producuntur."

So viel über Einzelnes in dem Buche von Perrone. Im Allgemeinen noch Folgendes:

Perrone entwickelt an manchen Stellen seines Buches eine nicht gewöhnliche Gelehrsamkeit und Belesenheit, aber nicht selten am unrechten Orte. So wird die 25, sage fünfundzwanzig eng gedruckte Seiten einnehmende Untersuchung über die Echtheit der Stelle I. Joh. V. 7. gewiß für viel zu groß in einem dogmatischen Vorlesebuch erachtet werden müssen, zumal der Dogmatiker für den Beweis der Trinitätslehre dieser Stelle gar nicht bedarf, und obendrein dieselbe doch immer einiger Maßen zweifelhaft bleibt. Auch das zuweilige Prunken mit syrischen, arabischen und persischen Buchstaben kann nur für einen überflüssigen Luxus erklärt werden, indem damit für die Sache nicht das Mindeste gewonnen wird.

Ferner muß angemerkt werden, daß P. auch viele Werke deutscher Theologen kennt, und zwar nicht bloß solche, die in lateinischer, sondern auch die in deutscher Sprache geschrieben sind; was freilich etwas wunderbar klingen muß, wenn wahr ist, was mehre seiner Schüler, in unserer Nähe, ausgesagt haben, daß nämlich P. kein Deutsch verstehe. Auch müssen diese Aussagen wohl wahr sein, indem nur dann sich mancher Irrthum desselben begreifen und entschuldigen läßt.

Rühmend müssen wir endlich noch anführen, daß P. die Rationalisten, wie Wegscheider, sehr oft zwar etwas derb, aber recht gut abfertigt.

*) Bei Petrus Lomb. lib. I. sententt. distinct. III. sub lit. T.

So gern wir übrigens alles einzelne Gute, das sich in Perrone's Werk findet, anerkennen, so können wir doch im Ganzen demselben keinen besondern Werth zulegen, und können den Gewinn desselben für die theologische Wissenschaft nur gering anschlagen. Nichts desto weniger sehen wir doch der Fortsetzung desselben mit Verlangen entgegen, und das darum, weil dieses Werk in den bisher erschienenen Bänden manche verkehrte Ansichten, die hin und wieder, auch in Deutschland, sich als die einzig wahrhaft katholischen geltend machen wollen, die aber, wenn sie allgemein eine solche Geltung gewännen, das Grab aller Vernunft und vernünftigen Ueberzeugung werden würden, glücklich bekämpft, es also den Vertheidigern derselben sehr nahe gelegt hat, daß sie damit in der Hauptstadt der katholischen Welt wenigstens ihr Glück zu machen nicht hoffen dürfen, und dieses uns zu der Hoffnung berechtigt, daß auch die folgenden Bände sich dieses Verdienst erwerben werden.

Rosenbaum.

Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Von Ferdinand Christian Baur.

(Schluß.)

Die Entwickelung der einzelnen gnostischen Systeme hat in Neander einen Förderer gefunden, der in Einer Beziehung wenigstens bisher unübertroffen geblieben ist: er besitzt in einem Maße, wie kein Anderer, die Fertigkeit, die Grundanschauung oder die Grundidee des Gnostikers aufzufassen, in seine dichtende Weise einzugehen, und den Faden der bildlichen Vorstellungen unter Leitung der in den Quellen enthaltenen Relationen selbstthätig mit fortzuspinnen. Neander trifft daher auch in der Entwickelung der Hauptmomente eines gnostischen Systems und ihres Verhältnisses zu einander durchweg das Wahre. Aber in der Erfassung des Einzelnen

das nicht schon durch die Einsicht in die Grundmomente nothwendig gegeben ist, sondern durch eine nüchterne Erforschung der Quellen, durch eine gewisse philologische Schärfe in der Behandlung derselben gewonnen werden muß, haben Andere es ihm zuvor gethan; zu diesen gehören Gieseler und unser Verfasser.

Was erstlich das valentinianische System betrifft, so hat der Verfasser dasselbe in seiner ursprünglichen mythisch-bildlichen Form, in welcher es in den Quellen, besonders bei Irenäus contra haeres. l. I. c. I. ff., referirt ist, in einer so ansprechenden als treuen Uebertragung wieder gegeben, und seine Reflexionen der historischen Relation folgen lassen. Diese Anlage verdient allen Beifall; denn dem Leser wird dadurch das ganze künstlich construirte System in seinem Zusammenhange zur Anschauung gebracht, und er ist dadurch in den Stand gesetzt, die zugefügten Bemerkungen zu würdigen und aus denselben den möglich höchsten Nutzen zu ziehen. Dadurch, daß er sich streng an die Quellen gehalten, hat er denn auch manches Einzelne richtiger gegeben, als Neander. So sagt — um nur Eins anzuführen — Neander *), das ganze Pleroma sei durch das Leiden der Sophia mit afficirt worden, und damit dasselbe aus dieser Unordnung zur Ordnung zurückgeführt werde, habe der Monogenes eine neue Syzygie, Christus und den heiligen Geist, hervorgehen lassen. Von einer solchen Theilnahme aller Aeonen an dem Leiden der Sophia wissen die Quellen nichts; vielmehr wurde nach Iren. l. I. c. II. §. 5. die neue Syzygie hervorgebracht, um die übrige Aeonenwelt vor einem ähnlichen Unglücke zu verwahren: *τὸν Μονογενῆ πάλιν ἑτέραν προβαλέσθαι συζυγίαν κατὰ προμήθειαν τοῦ πατρὸς, ἵνα μὴ ὁμοίως ταύτῃ πάθῃ τις τῶν αἰώνων, Χριστὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον εἰς πῆξιν καὶ στηριγμὸν τοῦ πληρώματος.* Baur sagt also richtiger: „Damit, was an der Sophia geschehen war, an keinem andern Aeon sich wie-

*) Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 113.

derhole, ließ der Monogenes nach dem vorsorgenden Willen des Vaters, um das Pleroma zu befestigen und zusammenzuhalten, eine neue Syzygie, Christus und den heiligen Geist, hervorgehen." Jedoch hat der Verfasser einzelnen Partieen des Systems zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet; dazu gehört unter andern die Aeonenlehre. Außer der ersten Ogdoas werden die Aeonen in eine Note verwiesen, und man sollte daher glauben, der Verf. habe sie als rein willkürliche Phantasie-Gebilde gar keiner Deutung fähig gehalten, wenn er nicht hinzugefügt hätte: „Alle diese als Aeonen hypostasirten Begriffe sind die Kategorieen, unter welchen das absolute Wesen gedacht werden muß, oder die Logik des göttlichen Denkens selbst." Versteht sich denn die Wahrheit dieser Behauptung, die bei dem denkenden Leser so manche Frage anregt, so ganz von selbst, daß sie keiner weitern Exposition und Begründung bedurfte? Die Grundlage des valentinianischen Systems ist allerdings platonisch; die endliche Welt wird, gleichwie bei Plato, als ein Reflex der geistigen, der Aeonenwelt dargestellt; allein eben das dem Valentinianismus eigenthümliche Moment, daß er die Idealwelt nicht nur ein Vorbild der endlichen physischen Welt sein, sondern auch das Werk der Erlösung, das geistige Leben in der Kirche, und letzteres eben in der Dodekas der Aeonen, in der geistigen Weltordnung vorbildlich sich realisiren läßt, hätte nachdrücklich hervorgehoben werden müssen. Zu diesem Mangel in der Entwickelung der Aeonenlehre gesellt sich ein Irrthum in Ansehung der Grundlage des Systems. „Das valentinianische System", heißt es S. 124, „ist unter allen gnostischen Systemen das am meisten platonisirende, und sein Platonismus begegnet uns sogleich in zwei Grundideen, die eben so unverkennbar ein platonisches Gepräge an sich tragen, als sie in den innern Organismus des Systems tief eingreifen. Die eine derselben ist die Idee eines Abfalls, in Folge dessen die endliche Welt entsteht, welcher Abfall aber, da er in der geistigen Welt seinen Ursprung nimmt, nur in dem Wesen

der geistigen Thätigkeit selbst seinen letzten Grund haben kann; die andere betrifft den Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen." Wir haben eben schon zugestanden, daß diese letzte Idee dem Platonismus und Valentinianismus gemeinschaftlich angehöre, müssen das aber in Ansehung des ersten in Abrede stellen. Die Ansicht, daß die Weltentstehung durch einen Abfall im Geisterreiche veranlaßt worden, war dem Plato gänzlich fremd; der Beweggrund, durch den Gott zur Weltbildung bestimmt wurde, war seine Güte; „denn da Gott wollte," heißt es im Timäus 305 ed. bib., „daß Alles gut, nichts aber, so weit es nur irgend möglich, schlecht sei, so umfaßte er alles Sichtbare, das sich jedoch nicht in durchgängiger Ruhe, sondern in unordentlicher und unvollkommner Bewegung befand, und führte es aus dieser Unordnung zu der Ordnung, welche er vor Allem als die schönste achtete." Ferner eben daselbst: „Gott war gut, und aus dem Guten wird nie und nirgends Neid geboren; neidlos also wollte er, daß Alles ihm möglichst ähnlich werde." Also die ewig in Unordnung gewesene Materie ordnete Gott aus Güte dadurch, daß er sie zu der jetzigen Welt formte und ausbildete, und so war nach Plato der Weltbildung kein Abfall im Geisterreiche vorangegangen. Das Herabsinken der Seelen aber in das Materielle, wie es in dem platonischen Systeme ausgesprochen ist, kann die Ansicht unseres Verf. nicht unterstützen, indem dasselbe mit der Weltentstehung in gar keiner Verbindung steht. Wollte man einmal Analogieen aufweisen, so fände man eine nähere Verwandtschaft dieser valentinianischen Idee mit den Kosmogonieen der altindischen Religionssysteme. Nach einer Kosmogonie der Veden ließen sich die *Devâs* (Geister) von Einem aus dem Geisterreiche *Mahîshasura* (Büffeldämon), der aus Neid vom Ewigen abgefallen war, verführen, und damit diese einer Wiederherstellung durch Läuterung unterworfen werden könnten, schuf der Ewige die materiale Welt. Der Buddhaismus ließ die Vermischung des Geistigen mit dem Materiellen durch den Fall

eines *Tegri* (geistigen Wesens) geschehen, und durch dessen emanative Vermehrung die sechs Wesengattungen (nämlich die guten Geister, die bösen Geister, die Menschen, die Thiere, die Ungeheuer der Unterwelt und die Höllengeschöpfe) entstehen *).

Der Keim des großen Zwiespalts, der das Endliche vom Unendlichen trennt, ist nach des Verf. Ansicht schon in dem Verlangen des Monogenes, den übrigen Aeonen das unbegreifliche Wesen des Urvaters zu offenbaren, gegeben. Dies ist indeß nicht der Gedanke Valentin's; vielmehr setzte er das Wesen des Abfalls in das Bestreben des endlichen Geistes über die Schranken hinaus, woran sein Dasein geknüpft ist. Das Verlangen des Monogenes war nicht auf etwas für ihn selbst Unmögliches gerichtet; er erschaute allerdings selbst die Tiefen des göttlichen Wesens und war so im Stande, dieselben zu offenbaren, wenn diese Offenbarung auch von den übrigen Aeonen wegen ihrer Beschränktheit nicht hätte erfaßt werden können. Aber die geheime Sehnsucht, die schon im ersten Aeon nach dem Monogenes vorhanden war, nämlich das unbegreifliche Wesen des Bythos zu erforschen, war ein ungebührliches, gesetzwidriges und anmaßendes und als solches der Grund des großen Bruchs in der Geisterwelt, der in dem offenbaren und ungesetzlichen Streben, sich mit dem Bythos zu verbinden, in welches die in der Aeonenreihe geheim gehegte Sehnsucht bei dem jüngsten Aeon, der Sophia, ausartete, realisirt wurde.

Die bisher gewöhnliche Ansicht, Valentin habe eine ewige Präexistenz der Materie angenommen, wird von unserm Verf. bekämpft, und zwar mit Recht. Die ganze Darstellung des valentinianischen Systems bei Irenäus läßt ein ewig neben Gott selbstständig Daseiendes nicht zu; alle Elemente der niedern Schöpfung sind aus der in das Schattichte und Leere hinabgesunkenen Sophia-Achamoth ema-

*) Vgl. Schmidt, Geschichte der Ostmongolen, S. 303.

nirt, und namentlich die Materie aus den niedrigsten psychischen Passionen derselben, ursprünglich als ἀσώματος ὕλη (Iren. l. 1. c. IV. §. 5.), als platonische, d. h. als form- und qualitätenlose, Materie hervorgegangen, die sich denn allmählich durch einen gewissen Verdichtungsproceß zu Körpern ausbildete. Es hätte hier zur Bewährung auf einen der ausgezeichnetsten Schüler Valentin's hingewiesen werden können, namentlich auf Ptolomäus; dieser kannte ebenfalls keine ewige Materie; am Schlusse seines Briefes an die Flora verspricht er derselben die Lösung des großen Problems: wie alles Dasein, selbst das unvollkommne und böse (φύσις τῆς μεσότητος καὶ τῆς φθορᾶς), der Demiurg und der Satan (der Repräsentant der Hyle), aus dem Einen ungezeugten und unvergänglichen, absolut guten Princip habe hervorgehen können, mit Hülfe einer von den Aposteln her überkommenen Ueberlieferung. Der Bythos der Valentinianer war das Unendliche in zeitlicher und räumlicher Beziehung; aus einem Punkte dieses Ewigen und Gränzenlosen — so gab es ihre dichtende Anschauungsweise — strömte die Fülle des Lichts und des lebendigen Daseins aus und nahm nach Maßgabe der Entfernung vom Quellpunkte an Positivität immer mehr ab, bis sie sich endlich ins Negative, ins Schattichte und Leere verlor. Aus dem positiven Pleroma sank der jüngste Aeon, das letzte Glied in der Kette der dem Bythos entströmten Licht- und Lebenskeime in die negative Sphäre desselben hinab. Gleichwie aber diese Sphäre des Schattichten und Leeren nicht außer dem Pleroma war, so war auch das materiale Sein, das sich aus den Leiden des abgefallenen Aeons entwickelte, nicht außer demselben, sondern es war das Extrem des negativen Daseins, die Makel im Gewande (in tunica macula). Wenn man also das valentinianische System einen emanativen Pantheismus nennt, so hat man das Wesen desselben bezeichnet.

Dualistisch dagegen war das basilidianische System; die ὑγχυσις ἀρχική, welche die Lehre des Basilides nach dem

Zeugnisse des Clemens von Alexandrien Statt finden ließ, läßt darüber keinen Zweifel übrig, mag Basilides sich dabei eine anfängliche Vermischung oder eine Vermischung der Principien gedacht haben. Allein wie weit seine dualistischen Ansichten gingen, ob er der geistigen Weltordnung gegenüber ein ursprüngliches, selbstständiges Reich des Bösen, ein dem persischen Ahriman entsprechendes Wesen, oder bloß eine todte Hyle statuirte, läßt sich nach den wenigen fragmentarischen Notizen über die Lehre des Basilides bei Clemens nicht mit Gewißheit entscheiden. Neander ist der Annahme des Erstern geneigt; in seiner genet. Entw. S. 36 läßt er die Mächte der Finsterniß in ihrem blinden Treiben die Lichtgränzen gewahr werden, eine Begier nach dem, was besser ist, in ihnen entstehen und sich damit vermischen; durch diese Vermischung war die Weltbildung nothwendig gemacht, damit dadurch das Lebendige vom Todten, das Lichtverwandte von der Finsterniß gesondert werde. Unser Verf. schließt sich dieser Meinung an, während Gieseler *) die aus dem Urwesen emanirenden Geisterregionen nach Maßgabe ihrer Entfernung von jenem nicht nur an Vollkommenheit abnehmen, sondern sich auch örtlich der Hyle nähern, und endlich die letzte sich in dieselbe ausströmen und in ihr offenbaren läßt. Recensent bleibt bei der Ueberzeugung, daß sich für keine der beiden Ansichten überwiegende Gründe aufführen lassen, daß man sich daher mit der Gewißheit, daß Basilides eine Vermischung des Lichts mit der Finsterniß statuirt habe, begnügen müsse. Neander und Baur berufen sich auf ein Fragment aus dem Commentar des Basilides, welches sich in der disputatio Archelai et Manetis p. 101. befindet, und in welchem eine Meinung der Barbaren über den Ursprung des Guten und Bösen referirt wird; allein das Fragment enthält so wenig eine Andeutung, daß Basilides diese Ansicht

*) Hallische allg. Lit. Zeit. 1823, Nr. 104, S. 835.

zu der seinigen gemacht, daß es vielmehr zur Annahme des Gegentheils geneigt machen könnte. Aus der Art, wie die Stelle angelegt ist, erhellet, daß im Commentare selbst die Relation noch anderer Ansichten darauf folgte. Desine, heißt es, ab inani et curiosa varietate, requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt..... Die Meinungen Anderer, deren Relation der Context hier offenbar verlangt, enthält das Fragment nicht; und falls Basilides sich wirklich für eine der verschiedenen Meinungen entschieden hat, so forderte es die logische Ordnung der Gedanken, daß die gebilligte die letzte Stelle einnahm. Baur findet ferner in der Aehnlichkeit der basilidianischen προσαρτήματα mit den Dews des Zendsystems einen triftigen Grund für seine Ansicht. In der menschlichen Natur ließ Basilides drei verschiedene Principien walten: die vernünftige Seele (der göttliche Lichtkeim), die todte Materie und gewisse dem Guten widerstrebende, der vernünftigen Seele sich anhängende Geister, welche der Seele die Eigenschaften von Thieren, Pflanzen und Steinen vorgaukeln und der Natur dieser entsprechende Begierden in ihr erwecken (Clem. Alex. Strom. l. II. p. 408.). Die Dews des Zendsystems verwandeln sich in unvernünftige Geschöpfe, um die Menschen zum Bösen zu verführen. Wie weit reicht nun die vorgebliche Aehnlichkeit? Auch zugestanden, daß Basilides sich unter jenen bösen Geistern wirkliche persönliche Wesen gedacht und nicht vielmehr bloß die durch Vermischung des Lichts mit der todten Materie in der letztern angeregte, dem Guten widerstrebende Naturkraft: so unterscheidet die Art der Wirksamkeit beide doch wieder wesentlich, und die Uebereinstimmung beider Systeme kann nur in den Glauben an das Dasein solcher bösen Wesen gesetzt werden. Dieser gemeinschaftliche Glaube zeugt aber nicht für die gemeinschaftliche Annahme des oben charakterisirten Dualismus. Auch Valentin kennt böse Dämonen, die er,

in Uebereinstimmung mit der Dämonologie der Pseudoclementinen, sich in die Seele des Menschen einnisten und die Menschen zum Bösen verleiten läßt; und doch wird wohl Niemand im Ernste behaupten wollen, er habe sich zu einem persischen Dualismus bekannt. Ueberhaupt ist es in der Entwickelung der nicht streng dualistischen gnostischen Systeme ein noch nicht gelöst'tes Problem geblieben: wie die Urheber derselben zu ihrem persönlichen Satan, zu ihren Dämonen gekommen. Wie wäre deren Entstehung aus der Darstellung des valentinianischen Systems bei Irenäus z. B. zu erklären? Und doch findet man sie in dem Fragmente aus einem Briefe des Valentin (bei Clemens Alex. Strom. l. II. p. 409.) wie etwas, dessen Dasein eine ausgemachte Sache sei, nebenbei berührt.

Basilides bekannte sich zu der Idee der Seelenwanderung; aber nähere Bestimmungen darüber, wie er sich letztere dachte, enthalten die Quellen nicht, und es können solche daher nur aus dem Zusammenhange des ganzen Systems abgeleitet werden. Man müßte mit dem Verf. darin einverstanden sein, daß Basilides nothwendig ein Herabsinken der Seelen aus ihrem ursprünglichen, reinen und vollkommnen Zustande in die Materie, als die Folge einer freien That, habe annehmen müssen, wenn ausgemacht wäre, daß die Seelen nach diesem Systeme schon vor ihrer Vermischung mit der Materie als individuelle, mit Bewußtsein begabte Wesen existirt hätten; denn in diesem Falle müßte der durch die Materie getrübte und gebundene Zustand derselben, ihr Sichemporarbeiten mit Mühe und Noth, als ein Leiden angesehen werden, und jedes Leiden ist nach Basilides die Folge einer Verschuldung; allein die Quellen enthalten nichts, was zur Annahme jener Prämisse nöthigen, ja, auch nur berechtigen könnte. Ueberdies sind nach der Ansicht des Basilides die Leiden zwar Strafen, aber zugleich auch Büßungen, die den Zweck haben, die Seele von dem Sündhaften zu reinigen und zu läutern; wie wäre aber eine solche läu-

ternde Buße für die Seele auf ihren Wanderungen außerhalb der Menschenwelt, im Zustande der Bewußtlosigkeit, auch nur möglich? Können diese Wanderungen etwas mehr sein, als ein rein physischer Entwickelungsproceß? In Uebereinstimmung mit dem ganzen Systeme läßt sich die Seelenwanderung folgender Maßen denken. Durch die ursprüngliche Vermischung der Lichtwelt mit der Materie waren in allen Theilen der irdischen, aus der Materie gebildeten Welt einzelne Licht- und Lebenskeime zerstreut, die sich durch alle Stufen des irdischen Daseins, durch das Mineral-, Pflanzen- und Thierreich bis zur Menschheit hinauf, bis zu einem mit Bewußtsein und Freiheit begabten Dasein entwickeln sollten. Erst innerhalb der Menschenwelt erhält der Läuterungs- und Entwickelungsproceß einen ethischen Charakter, indem hier erst der Kampf gegen das widerstrebende, hemmende Element der Materie mit Freiheit geführt und durch den Glauben an eine Vergeltung motivirt wird. Die Lichtnatur, einmal bis zur Menschenseele fortgediehen, kann in ihren Wanderungen aus der Menschenwelt nicht mehr hinaussinken; sie verharrt in derselben, bis sie sich zu einer Stufe der Vollkommenheit hinaufgerungen, auf welcher sie fähig ist, in die höhern Geisterregionen aufgenommen zu werden. Die Lässigkeit im Kampfe gegen das Böse mußte diese Wanderungen innerhalb der Menschenwelt nothwendig verlängern, und diese Verlängerung wurde als die Vergeltung des Unterliegens unter die Gewalt der προσαρτήματα angesehen; so wurde die Stelle Exod. XX. 5. von der Vergeltung bis ins dritte und vierte Geschlecht von der erwähnten Art der Bestrafung verstanden (Auszüge aus dem Theodotus bei Clem. Alex. p. 794.). Wenn aber Basilides die Menschen hier durch Leiden die Schuld von in einer andern Lebensperiode verübten Vergehen abbüßen läßt, so kann unter dieser Lebensperiode recht wohl das Leben der Seele in einem frühern menschlichen Körper verstanden sein.

Was das Verhältniß betrifft, das der Archon in dem basilidianischen Systeme zur christlichen Weltordnung einnimmt, so läßt Neander denselben, nachdem ihm durch die Erscheinung des Erlösers die höhere Weltordnung offenbar geworden, dieser mit Freuden dienen. Die freudige Unterwerfung wird zwar von Gieseler (H. A. L.-Z., S. 836) bekämpft, aber der Archon wird doch auch von ihm nur als ein beschränktes, nicht aber als ein böses Wesen bezeichnet. Unser Verf. endlich ist geneigt, ihn für ein der christlichen Weltordnung widerstrebendes Wesen zu halten. Die Stelle, welche den Streit entscheiden muß, wenn er überhaupt entschieden werden kann, findet sich bei Clem. Strom. II. 375. „Als der Archon", heißt es hier, „das Wort des erlösenden Geistes hörte, gerieth er in Bestürzung über das, was er hörte und sah, indem er, ohne darauf gehofft zu haben, die frohe Verkündigung (εὐηγγελαισμένον) vernahm, und jene Bestürzung wurde Furcht genannt, die der Anfang der Weisheit ward, einer die Geschlechter sondernden (φυλοκρινητικῆς), sichtenden (δια κριτικῆς), vollendenden (τελεωτικῆς) und wiederherstellenden (ἀπυκατασταστικῆς) Weisheit; denn er (der Archon) sondert nicht nur die Welt, sondern auch die Auserwählten, und läßt diese frei." Diese Stelle sagt dem unbefangenen Leser, daß der Archon sich den Veranstaltungen der höhern Weltordnung unterworfen, und zwar ungezwungen und willig unterworfen habe. Die Bestürzung, in die er bei der Verkündigung gerieth, beweis't nur, daß ihm eine höhere Ordnung der Dinge bisher unbekannt war; die ἐκλογὴ wurde ihm erst jetzt offenbar, und er gab die zu derselben Gehörigen aus seinem Gebiete, d. h. aus der Welt, frei. Mag man unserm Verfasser immer einräumen, daß die Stelle es zweifelhaft lasse, ob jene Furcht des Archon gerade für ihn selbst der Anfang der Weisheit oder das Motiv des weisen Entschlusses wurde, der höhern Weltordnung zu dienen, mag die Stelle immer auch nur das sagen können: mit der Furcht des Archon habe die Wirksamkeit der Weisheit begonnen; jedenfalls ging derselbe in

die Plane der scheidenden und wieder herstellenden Weisheit in so fern ein, als er die Auserwählten aus den Fesseln seiner sie beschränkenden Veranstaltungen entließ.

An einzelnen Ungenauigkeiten in der Relation fehlt es nicht; so wird S. 224 gesagt, die Basilidianer hätten die dem Tage der Taufe Jesu vorangehenden Tage mit Lesen zugebracht, während Clemens ausdrücklich sagt, die vorhergehende Nacht hätten sie dem Lesen gewidmet; es heißt Strom. I. p. 340.: προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσεσι, wie der Verf. selbst in einer Klammer anführt, und nicht προδιημερεύοντες. Dieses offenbare Versehen ist, so fern diese Pervigilien den in der ersten Christenheit herrschenden mystisch-frommen Sinn aussprechen, nicht so unbedeutend, als das auf den ersten Anblick scheinen könnte.

Obwohl nun auch in der Entwickelung der übrigen Hauptformen der Gnosis, des marcionitischen und pseudoclementinischen Systems, im Einzelnen Manches auszustellen wäre, so muß man es jedoch dankbar anerkennen, daß dieselben mit einer ihrer Wichtigkeit angemessenen Ausführlichkeit und einer höchst beifallswerthen Sorgfalt behandelt sind. Besonders hat der Verf. sich Mühe um die Pseudoclementinen gegeben und die Entwickelung derselben — man muß es gestehen — in der That weiter gefördert; er theilt daher mit dem trefflichen Neander, der diesem Systeme zuerst die verdiente Aufmerksamkeit zugewendet, das Verdienst, eben durch die genauere Erforschung desselben über die jüdisch-christlichen Häresieen der ersten Jahrhunderte ein neues Licht verbreitet zu haben. Den Standpunkt, von welchem aus der (Pseudo-) Clemens schrieb, hat der Verfasser bestimmter hervorgehoben, als sein Vorgänger: er ist der der Opposition gegen den strengen Dualismus zwischen Judenthum und Christenthum. Schon Simon Magus hatte diesen Gegensatz zwischen dem Judenthume und dem von ihm verkündigten Pseudo-Christenthume ausgesprochen; und im Marcionismus wurde die Idee desselben zu einem hohen Grade von

Vollendung entwickelt; die entgegengesetzte Ansicht von der Identität beider Religionsformen ist die Grundansicht der Pseudoclementinen.

Die in den Clementinen agirenden Personen, Simon Magus als der Repräsentant des Heidenthums und der Gnosis, der Apostel Petrus als der Vertreter der Orthodoxie, sind beide offenbar nur Factionen, und die Clementinen können daher als Quelle für den Lehrbegriff des Magiers eben so wenig benutzt werden, als für den des Apostels. Allein die Art, wie der Magier hier behandelt wird, scheint unsern Verf. veranlaßt zu haben, der historischen Realität desselben mit dem ganzen Aufwande seiner Gelehrsamkeit zuzusetzen und sie in seiner Geschichte des manichäischen Religionssystems auf die in der Apostelgeschichte ihm ertheilte zu reduciren, in der vorliegenden Schrift aber auch diese in Zweifel zu ziehen. „Nach allem diesem", heißt es in der Note S. 309 u. d. f., „ist mir sehr wahrscheinlich, daß der Magier Simon, wer er auch ursprünglich gewesen sein mag (denn seine reinhistorische Persönlichkeit ist mir selbst in der Apostelgeschichte noch keine ganz ausgemachte Sache), mit dem alten Landesgott Samariens, jenem orientalischen Sonnengott Sem-Herakles, welcher ohne Zweifel auch damals noch in Samarien von dem heidnisch gesinnten Theile des Volkes verehrt wurde, identificirt worden ist;" und weiter unten: „Die Worte der Apostelgeschichte selbst VIII. 9.: Simon sei gewesen ἐξιστῶν τὸ ἔθνος u. s. w., können sie nicht geradezu als Beschreibung des herrschenden Landescultus genommen werden?" — Wie weit das Gebiet des „Könnens" sich erstrecke, hat Herr D. Strauß gezeigt, dem es auch ein gar Leichtes sein würde, es mit dem Petrus eben so zu machen, wie unser Verf. es mit dem Zauberer gemacht hat. Was diesem vom Anti-Christus wahrscheinlich ist, das ist jenem vom Christus gewiß. —

Bei den gemachten Ausstellungen, die nur dazu dienen sollen, zu neuen Untersuchungen auf diesem Gebiete der historischen Theologie anzuregen, gestehen wir es schließlich gern, daß durch die vorliegende Schrift die geschichtliche Bearbeitung der Gnosis allerdings weiter gefördert worden ist; der Verf. ist an vielen Stellen dahin durchgedrungen, wo bisher noch kein Anderer gewesen, und wir empfehlen daher diese sich durch ein ruhiges, umsichtiges Fortschreiten in den Untersuchungen und das Erschöpfende in den Entwickelungen auszeichnende Arbeit allen Freunden der historischen Theologie aufs beste.

Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch von D. Carl Fr. Schnitzer, Professor an der Kantonsschule in Aarau. Stuttgart, Verlag von Imle und Krauß, 1835. LXIV und 316 S. gr. 8.

Grundlehren der Glaubenswissenschaft, mit dieser Aufschrift hat der Urheber des vorliegenden Buches, welches wir schon hier als eine erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete der historischen Theologie zu begrüßen keinen Anstand nehmen, das Werk des Origenes περὶ Ἀρχῶν zwar richtig, aber doch mehr im Geiste der neuen, als der alten Zeit bezeichnet *). Ein Mann von ausgezeichnetem Scharfsinne, von großer Belesenheit in den kirchlichen Schriftstellern und tüchtiger Sprachkenntniß hat sich darin die Aufgabe gestellt, das wichtigste Werk eines großen Denkers, welches wir vollständig nur in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus besitzen, mit sorgfältiger Benutzung aller aus dem Urterte

*) Da die Alten ihre Bücher nur unter der Voraussetzung schrieben, daß diese nach ihrem Inhalte, nicht bloß nach ihrem Namen, bekannt würden, so pflegten sie auf den Titel weniger Gewicht zu legen und auf dessen Abfassung geringere Sorgfalt, als die Neueren, zu verwenden.

erhaltenen Bruchstücke, mit steter Rücksicht auf die Lehren des Origenes, wie wir diese aus anderen Werken desselben kennen, mit Hinzuziehung der Verhandlungen und Streitigkeiten, welche zwischen Rufinus und Hieronymus über dieses Buch geführt worden sind, in deutscher Zunge wieder herzustellen. Diese schwierige und würdige Aufgabe hat Herr Schnitzer mit Geschick und meistens mit einem glücklichen Erfolge zu lösen verstanden. Die größte Schwierigkeit, welche einer solchen Wiederherstellung entgegentritt, geht aus dem Umstande hervor, daß die Uebersetzung des Rufinus in einem Hauptpunkte, nämlich in der Lehre über die Trinität, von dem Originale absichtlich sich entfernt, daß dieselbe ferner an mehren Stellen durch die Ungenauigkeit oder Unkenntniß des Uebersetzers, durch ungeschickte Uebertragung oder Umschreibung technischer Ausdrücke, zuletzt durch einzelne Zusätze und Auslassungen unverständlich oder unzuverlässig geworden ist. Wäre sie das Einzige, was von dem Werke sich erhalten hat, so wäre an eine durchgängige und zuverlässige Restitution wohl kaum zu denken. Allein wir besitzen noch beträchtliche Fragmente des Urtextes, namentlich einen großen Theil des dritten Buches und den größten des vierten, in der Philokalie, einer Sammlung für Hermeneutik und Exegese aus Origenes, welche Basilius und Gregor von Nazianz veranstaltet haben sollen, ferner kleinere Stücke aus allen vier Büchern in dem Schreiben des Kaisers Justinianus an Menas, in dem Buche des Eusebius contra Marcellum; überdies kennen wir die Lehren des Werkes περὶ Ἀρχῶν aus Photius (Biblioth. cod. 8.), aus den Briefen des Hieronymus und aus seinen Invectiven gegen Rufinus. Da wir nun aus der Vergleichung der Fragmente mit der Uebersetzung des Rufinus die Methode dieses Mannes im Uebertragen genügend kennen lernen, da wir daraus ersehen, daß seine Uebersetzung, die Lehre von der Trinität abgerechnet, im Ganzen eine getreue ist, da die Lehrsätze des Origenes über die Trinität aus Hieronymus, Justinianus, Photius uns vorliegen:

so sind alle Erfordernisse vorhanden, um das Werk seinem ganzen Inhalte nach, selbst zum Theil seiner Form nach, in unserer Sprache wiederzugeben. Die Darstellungsweise des Origenes kann freilich mit vollkommner Sicherheit nur in den Abschnitten, welche aus dem Urtexte auf uns gekommen sind, nachgeahmt werden; allein wenn wir diese mit der Uebersetzung des Rufinus vergleichen, so finden wir, daß dieser durch ein Streben nach Synonymen und durch ein Haschen nach Gleichklängen seiner Uebersetzung ein schlechtes rhetorisches Colorit gegeben hat, das dem Origenes durchaus fremd ist. Die Wahrheit dieser Behauptung wollen wir hier durch ein einziges Beispiel bestätigen, indem wir aus dem dritten Buche c. 1. §. 3. die Worte des Origenes, wie sich dieselben in der Philokalie erhalten haben, der Uebersetzung des Rufinus gegenüber stellen:

Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φαντασικῇ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τινας μὲν ἀποδοκιμάζοντά, τινας δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς.

Rationabile vero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet tamen amplius ceteris animalibus etiam rationis vim, qua iudicare et discernere de motibus naturalibus possit, et alios quidem reprobare et abiicere, alios vero probare atque suscipere, cuius rationis iudicio dirigi et gubernari hominis motus ad vitam probabilem possit.

Wie viele unnütze Worte und gesuchte Wendungen in einem einzigen Satze, um dem oben bezeichneten Hange zu genügen! Wir müssen es daher mit Dank anerkennen, daß Hr. Schnitzer nicht allein in den Partieen, wo uns der Grundtext erhalten ist, sondern in dem ganzen Werke jenen von Rufinus in dasselbe geschmacklos hineingetragenen rhetorischen Anstrich aus seiner Bearbeitung verbannt und dafür die einfache und des besonnenen Denkers würdige Darstellung des Origenes nachgeahmt hat. Auch von dieser Seite verdient das Werk des Verfassers den Namen eines Wiederherstellungsversuches, nicht bloß den einer gelun-

genen Uebersetzung. Am schwierigsten sind solche Stellen zu restituiren, wo Rufinus durch die Wahl eines verkehrten Ausdruckes oder auch durch eine vage Umschreibung den Sinn einer nur in seiner Uebersetzung vorhandenen Stelle ganz verdunkelt hat. Da hat Hr. Schnitzer seine Zuflucht genommen zu einem Mittel, welches zwar leicht in eine unnütze Spielerei ausarten, aber auch in der Hand eines geistreichen und gelehrten Mannes fruchtbare Resultate herbeiführen kann. Er hat nämlich manche lateinische Stelle ins Griechische zurück übersetzt und dadurch den Sinn des Origenes wieder aufgefunden. Es läßt sich diese Methode bei diesem Werke um so eher anwenden, da der Uebersetzer nicht allein an den griechischen Bruchstücken der Bücher περὶ Ἀρχῶν einen Maßstab hat, sondern auch an den Uebersetzungen Rufin's von andern Werken des Origenes, welche zugleich auch Griechisch vorhanden sind. Siehe die Einleitung des Verf. S. LXII. Als Beispiel führen wir die von dem Verf. gegebene Erläuterung der Stelle aus dem ersten Buche c. 6. (bei Schn. 5.) §. 1. an. Dort heißt es: finis vel consummatio rerum perfectarum consummatarumque esse videtur indicium, Worte, welche bisher wohl nur von Wenigen richtig verstanden sein mögen. Hr. Schn. aber erinnert sehr passend, daß Rufinus mit indicium das Griechische ἀπόδειξις wiedergegeben habe, d. i. die Darstellung oder Einführung in die Welt der Erscheinung durch einen Urheber. So ergibt sich die Erklärung: die Vollendung ist die Erscheinung (d. h. die durch einen Urheber herbeigeführte Erscheinung) der vollendeten Welt. Daß indessen Hr. Schn. auf diesem schlüpfrigen Boden niemals gestrauchelt habe, wollen wir nicht behaupten. Vielmehr getrauen wir uns, ihm dieses an einigen Stellen nachweisen zu können, wovon wir wenigstens eine hier anführen wollen. In der Praefat. §. 4. pag. 48. übersetzt Rufinus: Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus an inna-

tus vel filius etiam dei ipse habendus sit nec ne. Hr. Schn. traut hier dem Rufinus zur Unzeit, wenn er den zweiten Satz übersetzt: „Nur ist darüber nicht ganz entschieden, ob er geschaffen oder unerschaffen, oder ob er gleichfalls für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht," und wenn er in der Note behauptet, in dieser Stelle wäre die Frage, „ob der Geist unter das Gewordene (*γένητος*) im Allgemeinen zu zählen sei, oder ob er *ἀγένητος*, den Grund seines Daseins in sich selbst habe, wozu noch die dritte komme, ob er nicht auch *υἱος*, d. h. *γέννητος*, sein könne." Diese dritte Frage existirt nur in den Worten des Rufinus, und auch darin nicht einmal. Denn jenes vel filius — — habendus sit nec ne ist nur eine nähere Bestimmung von utrum natus an innatus, wie schon die Partikel vel anzeigt, und solche erweiternde Zusätze gehören einzig dem Breite liebenden Rufinus an. Für diese Auffassungsweise spricht nicht allein der Sprachgebrauch (wir meinen jenes *vel*), sondern auch ein historisches Indicium. Denn Hieronymus in dem Briefe an den Avitus (bei Mart. tom. IV. p. II. pag. 761.) berichtet über diese Stelle so: Tertium dignitate et honore post patrem et filium asserit Origenes spiritum sanctum, de quo cum ignorare se dicat, *utrum factus sit an infectus*, in posterioribus quid de eo sentiret expressit, nihil absque patre infectum esse confirmans. So wie Hr. Schn. mit Recht dieser Uebersetzung des Hieronymus in Betreff der Ausdrücke *factus an infectus* (*γένητος ἢ ἀγένητος*) vor der rufinischen, *natus an innatus* (*γέννητος ἢ ἀγέννητος*), den Vorzug einräumt, so hätte er sich ganz an sie halten und den müßigen Zusatz des Rufinus verschmähen sollen. Vgl. *περὶ Ἀρχῶν* I. 2, 6. nebst den Anmerkungen von de la Rue und Schnitzer.

Allein der Verfasser dieser Schrift hat das Werk des Origenes nicht nur in seiner Urgestalt wieder herzustellen versucht, sondern er hat zugleich in einer lehrreichen Einleitung gezeigt, daß eine solche Wiederherstellung möglich wäre, und

wie sie ausgeführt werden müsse. Dieses konnte aber wieder nicht geschehen, ohne ausführlich und im Zusammenhange die ganze Geschichte des Werkes, seine Entstehung und seine Schicksale zu erzählen. Wir finden diese nach vier Gesichtspunkten dargestellt, wie nämlich die vier Bücher περὶ Ἀρχῶν als Inbegriff der Hauptlehren einer eigenthümlichen theologischen Richtung, und vorzüglich als erster Versuch einer christlichen Dogmatik zu betrachten seien, welche Folgen sie ihrem Verfasser zugezogen, und welche Schicksale sie selbst erfahren haben. Resultate eigener und selbstständiger Forschung enthält vorzüglich der Theil der Einleitung, worin in den beiden ersten Rücksichten über das Werk und die Geistesrichtung seines Verfassers gesprochen wird, S. IV—XXXII. Richtiger und gründlicher, als seine Vorgänger, hat Hr. Schn. das System der Dogmatik des Origenes gewürdigt und die Anlage des tiefsinnigen Werkes durchschaut. Das Verhältniß des vierten Buches zu den drei ersten wird treffend auf folgende Weise erklärt und gerechtfertigt (S. XXV): „Daß namentlich Origenes die Auctorität der Schrift zu beweisen, und seine Auslegungsprincipien zu entwickeln, dem vierten Buche vorbehalten hat, darf man ihm nicht zum Vorwurf machen. Denn davon abgesehen, daß es sogar philosophischer sein könnte, zuerst die Wahrheit ihres Inhalts darzulegen, und darauf die formale Begründung ihrer Gültigkeit folgen zu lassen, stützt sich Or. Beweis für die formale Göttlichkeit der Schrift auf die großen Wirkungen des Christenthums und auf die Bewährung der Weissagungen; was eine frühere Darlegung ihres Inhalts hinlänglich rechtfertigt."

Das eigentliche System der Glaubenswissenschaft des Origenes wird in den ersten drei Büchern entwickelt. Die Anlage und Durchführung desselben deutet Hr. Schnitzer mit Folgendem an: „Im Einzelnen hält nun zwar Origenes keine strenge Ordnung, kehrt aber doch immer wieder zu der Reihenfolge zurück, die er sich selbst in der Vorrede vorgeschrieben hat. Eine tiefere Ansicht, ein System liegt dennoch

zu Grunde: denn die Hauptideen bleiben immer: die Gottheit in ihrem dreifachen Sein als Vater, Sohn und Geist, und in abstracto die Allmacht, Weisheit und Heiligkeit. Unter diese drei Gesichtspunkte fallen auch die drei ersten Bücher, wovon das erste vorzugsweise die schaffende Gottheit (Sohn und Geist in ihrem Verhältnisse zum Vater) begreift; das zweite die Welt (abgesehen von ihrem Ursprung aus göttlicher Allmacht, was in das erste Buch fällt) als eine Ordnung aus göttlicher Weisheit, insbesondere die vernünftigen Wesen und ihr Urbild, den λόγος, der in jener weiteren Beziehung die göttliche Sophia ist; in dem dritten wird die sittliche Seite des Menschen und der vernünftigen Wesen überhaupt in ihrem Verhältniß zur göttlichen Heiligkeit untersucht." Um diese kurze Darlegung von dem Inhalte des Werkes περὶ Ἀρχῶν, welche übrigens auf einer eigenen Andeutung des Origenes (l. 3, 5.) beruhet, zu begründen, hat Hr. Schn. zuerst gezeigt, was den Origenes von seinem nächsten Vorgänger, dem Clemens von Alexandrien, unterscheide, und darauf hat er die Lehre des Origenes, wie sie in den drei ersten Büchern abgehandelt ist, im strengeren Zusammenhange vom Princip aus dargestellt. Danach enthält dieselbe folgende Sätze:

1) Gott tritt ewig aus sich heraus (υἱος), und wird ewig seiner selbst bewußt (λόγος): persönliches und substantielles Selbstbewußtsein Gottes, der Logos. Erste ὑπόστασις.

2) Mit diesem Heraustreten ist eine in unendlicher Reihe fortgehende Selbstoffenbarung Gottes durch die ideale Schöpfung gesetzt, welche durch den λόγος mit Gott vermittelt wird (τὰ λογικά). Zweite ὑπόστασις.

3) Diese ideale Schöpfung ist aber als selbstbewußte (λογική) wesentlich persönliche Geisterwelt (νόες, νοεραὶ ὑποστάσεις, auch κτίσις νοερά genannt), in welcher Persönlichkeit zugleich die Freiheit (τὸ αὐτεξούσιον) als unveräußerliches Moment des individuellen Bewußtseins mitgesetzt ist.

4) Gott ist sich seiner in dieser Schöpfung nur mittelbar bewußt, durch den Logos: mithin kann sie, als unter dem allgemeinen, unendlichen Bewußtsein Gottes inbegriffen, auch der Zahl nach nur endlich sein, und steht zum Sein Gottes im Gegensatze des Endlichen zum Unendlichen.

5) Der individuelle Geist tritt in den Gegensatz gegen die absolute Idee: daraus entwickelt sich vermöge der Freiheit mehr oder weniger eine feindliche oder entfremdende Richtung gegen Gott: der Fall. Indem dadurch die Geisterwelt (νοῦς) von ihrem Gottesbewußtsein (λόγος, dem πνευματικόν) aufgibt, wird sie Psyche.

6) Diesem Abfalle der Freiheit von dem Urgrunde wird eine endliche, nothwendige Schranke gesetzt: die Materie. Sofern durch dieselbe die Rückkehr der in sich verkehrten Geister, abermal durch die Vermittelung des Logos, möglich werden soll, ist durch den Logos die Materie geschaffen.

7) Um aber in den Psychen selbst wieder das göttliche Bewußtsein (die ὁμοιότης τοῦ θεοῦ) anzufachen, hat der Logos, das persönliche und substantielle Selbstbewußtsein Gottes, sich vorerst in einzelnen Geistern geoffenbaret (Prophetie), dann aber mit einem vom Ursprung an reinen Geiste verbunden, welcher nicht durch Abfall, sondern durch freie Aufgebung seiner Selbstständigkeit an den Logos Psyche geworden; durch diese tritt der Logos in die Erscheinungswelt (ἐνσωματίζεται): der wirkliche Christus.

8) Indem nun von dem Logos (als σωτήρ) das Gottesbewußtsein an die abgefallenen Geister mitgetheilt wird, und in diesen die ὁμοιότης τοῦ θεοῦ sich erneuert, kommt die absolute Idee zu einem dritten Selbstbewußtsein in der Rückkehr der Wesen zur höhern Ordnung der Geister, in der Heiligung als heiliger Geist. Dritte ὑπόστασις.

9) Wie Alles von Gott, dem Urgrunde, ausgegangen ist, muß zuletzt auch Alles zu ihm zurückkehren: die absolute Idee kehrt wieder in sich zurück; Einheit des Selbstbewußtseins Gottes mit dem der ganzen idealen Welt. Ἀποκατάστασις.

10) Nothwendig, wie ihre Entstehung, ist dann auch die Vernichtung der Materie, als bloßer Schranke ꝛc.

Den Beleg für die Richtigkeit dieses gedrängten Umrisses gibt das ganze Werk, wie dasselbe in der gelungenen Bearbeitung des Verfassers wieder hergestellt ist. In den Noten zur Uebersetzung wird auf den Zusammenhang des Ganzen an passenden Stellen aufmerksam gemacht.

So weit sind wir mit den Resultaten, welche Herr Schnitzer durch sorgfältige Benutzung aller Vorarbeiten, mehr aber durch eine freie und unbefangene Betrachtung der Lehren und der Methode des Origenes, und durch eine Vergleichung seines dogmatischen Systems mit den Grundsätzen des Clemens gewonnen hat, einverstanden. Allein wir müssen unsere Leser noch auf eine andere Seite seines Buches aufmerksam machen, welche wir weniger billigen können. Wir meinen damit eine gewisse Flüchtigkeit oder Ungründlichkeit in Erforschung historischer Dinge. Diese glauben wir zu erkennen in dem, was er über die Entmannung des Origenes, über den Charakter des Rufinus und des Hieronymus, zuletzt über die Zeit der Abfassung des Buches περὶ Ἀρχῶν behauptet hat. Ueber diese drei Punkte wollen wir nach der Reihe sprechen.

Wenn Hr. Schn. die Entmannung des Origenes läugnet (S. XXXIII—XL), und zwar mit Gründen, die beim ersten Anblick treffend scheinen, so müssen wir ihm widersprechen, selbst auf die Gefahr hin, daß uns die „armselige Neigung, jeden Dummkopf für einen unverwerflichen Zeugen zu halten, sobald er einem großen Manne irgend eine überschwengliche Ungereimtheit nachsagt", untergeschoben werden sollte; wir müssen ihm widersprechen, nicht weil die Sache an sich uns höchst wichtig scheint, sondern weil die Gewissenhaftigkeit des Historikers jeden unbegründeten Zweifel gegen eine historisch überlieferte Thatsache zurückweisen muß, und weil dem Historiker das Seltsame nie unglaublich erscheinen darf, weil es eben seltsam ist. Eusebius (in der

Kircheng. VI. 8.), Nicephorus (Kircheng. V. 8.), Hieronymus (ad Pammachium et Oceanum) und Andere erzählen, daß Origenes aus übertriebenem Eifer nach Enthaltsamkeit und Entsagung von sinnlichen Genüssen in seiner Jugend sich selbst entmannt habe. Unter den vielen Gewährsmännern ist Eusebius der erste *), der diesen Vorfall erzählt, er, der selbst ein großer Verehrer des Origenes war. Zur Entkräftung dieses Zeugnisses macht Hr. Schn. 1) geltend, daß Eusebius kein kritischer Geschichtschreiber sei, daß er sich häufig geirrt habe; allein wenn Eusebius aus Mangel an Kritik Irrthümer aufgenommen und fortgepflanzt hat, so ist er auch wieder ein fleißiger und wahrheitsliebender Erzähler, dessen Berichte nur dann verworfen werden müssen, wenn sie als falsch erwiesen werden können. Die wenigsten unter den alten Historikern üben eine strenge Kritik aus; darum allein dürfen jedoch die von ihnen erzählten Begebenheiten nicht bezweifelt werden. Allein in dem gegenwärtigen Falle kommt noch etwas hinzu, das die Glaubwürdigkeit des obigen Berichtes steigert. Eusebius nämlich lebte bald nach Origenes; er wohnte lange Zeit an einem Orte, wo Origenes so lange gewirkt hatte; er pflegte Umgang mit mehren Schülern desselben; er hat sich so unablässig mit dem Origenes beschäftigt, daß er in Verbindung mit Pamphilus sechs Bücher zu seinem Lobe niederschreiben konnte, von welchen nur das letzte sich erhalten hat; seine übrigen Nachrichten über Origenes sind von der Art, daß sie den Stempel der Wahrheit an der Stirn tragen; warum sollte er gerade in Bezug auf jenen Punkt aus einer unlauteren Quelle geschöpft haben? Hr. Schn. führt 2) gegen die Erzählung des Eusebius an, daß Epiphanius (Haer. 64, 2.) dieser That in Verbindung mit einem anderen unglaublichen Gerüchte, Origenes habe

*) Daß alle übrigen, welche dieser That erwähnen, aus Euseb. schöpften, ist nicht wahrscheinlich; wenigstens findet sich bei Hieronymus ein Punkt hervorgehoben, der bei Eusebius unbestimmt bleibt: Voluptates in tantum fugit, ut zelo dei — *ferro* truncaret genitalia.

einstens, um der Schändung durch einen Mohren zu entgehen, den Götzen geopfert, gedenke, und zwar mit den Worten: „Weiter sagt man von ihm..." Was wird damit bewiesen? Gar nichts. Epiphanius rafft Wahres und Falsches zusammen; das Wahre wird durch die Nähe des Falschen nicht unwahr. Vielmehr spricht es sehr zum Vortheil des Eusebius, daß wir jenes nur von Epiphanius in Betreff des Mohren erzählte unglaubliche Gerücht *) bei ihm nicht finden. 3) Aber die Synodalbeschlüsse, so sagt Hr. Schn., erwähnen nichts von der Entmannung des Origenes. Allein wo stecken denn die Synodalbeschlüsse, um sich auf sie mit solcher Zuversichtlichkeit berufen zu können? Wir wissen davon nichts weiter, als daß Origenes durch den Beschluß einer Versammlung von Bischöfen und Presbytern auf Betreiben des Demetrius, Bischofs von Alexandria, aus dieser Stadt verbannt wurde, ohne jedoch jetzt schon der Priesterwürde beraubt zu werden; daß er aber auf einer zweiten Synode eben dort bald darauf auch dieser Würde verlustig erklärt wurde. S. Phot. Bibl. Cod. 118., Justinianus epist. ad Mennam. Die wirklichen Motive zu diesen feindseligen Schritten waren der Neid des Demetrius gegen Origenes und der Aerger über dessen eigenmächtige Entfernung von Alexandria; welche Ursachen aber in den Synodalbeschlüssen angeführt wurden, davon wissen wir nichts; vermuthen nur können wir, daß ketzerische Lehren und Ungehorsam gegen den Bischof von Alexandria ihm vorzugsweise zur Last gelegt wurden. 4) Hr. Schn. sagt, nachdem er erwähnt hat, daß Origenes nach seiner Verweisung aus Alexandria bei den Bischöfen von Palästina und Anderen willkommne Aufnahme gefunden habe: „Sie selbst aber, die ihn ordinirt hatten, mußten doch nach dem Canon 21 handeln: *ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός*, welcher älter ist, als die Nicäner-

*) Die Unglaubwürdigkeit dieses Gerüchtes hat de la Rue in lehrreichen Anmerkungen zu Huëtii Origeniana I. 2, 3. in dem Anhange zum vierten Bande seines Origenes pag. 90. dargethan.

Synode. Wie hätten sie diesem und der Anklage des Demetrius vor allen Bischöfen τοῖς ἀνὰ τὴν οἰκουμένην (Euſ. VI. 8.) zum Trotz auf ihrer Ordination beharren können, wie hätte Alexander in einem Privatschreiben an Demetrius (Hieron. cat. 62.) den Origenes rechtfertigen können, wenn das Hinderniß wirklich vorhanden war?" Wenn der genannte Canon älter iſt, als die Nicäner-Synode (325 nach Chr.), iſt er dann auch älter, als die That des Origenes, die geraume Zeit vor 231 n. Chr. geſetzt wird? Hatte dieſer Canon, angenommen, er hätte ſchon beſtanden, allgemeine Gültigkeit? Doch Beides angenommen, mußten dann die aſiatiſchen Biſchöfe dem Origenes die früher verliehene Prieſterwürde dieſem Canon gemäß wieder entziehen? Oder ſchreibt der Canon bloß vor, einen, der ſich entmannt hat, nicht zu weihen (μὴ γινέσθω κληρικός), nicht aber einem ſolchen, wenn er einmal aus Unkunde ordinirt iſt, die verliehene Würde zu entziehen? Offenbar nur das Erſte. Die aſiatiſchen Biſchöfe brauchten ſich alſo um dieſen vorgeblichen Canon nicht zu bekümmern, und wenn der humane Alexander, Biſchof von Jeruſalem, in einem Privatbriefe an Demetrius den Origenes zu rechtfertigen ſuchte, ſo konnte er mit einem richtigen Gefühle von Anſtand den übereilten Jugendſtreich desſelben ganz ignoriren. 5) Hr. Schn. fährt fort: „Euſebius ſelber VI. 23. bezieht ebenfalls, der entehrenden Anklage c. 8. ganz vergeſſend, die Bewegung gegen Or. nur auf die πρεσβυτερίου χειροθεσίαν durch fremde Biſchöfe. Auch Orig. ſpricht in einem Briefe, den er in dieſer Angelegenheit an ſeine Freunde in Alexandria ſchrieb, nur von verdrehten und verfälſchten Lehrſätzen, nach welchen er verurtheilt worden, und führt überhaupt gegen Demetrius eine kräftige Sprache." Daraus ſoll hervorgehen, daß Demetrius die beſagte Beſchuldigung in der öffentlichen Anklage nicht gebrauchen konnte, ſondern ſie nur unter der Hand ausgeſtreut wurde. Es geht daraus nichts weiter hervor, als daß dieſer Jugendſtreich nicht zum Hauptpunkte der Anklage gemacht worden war, ſondern daß man

dem Origenes Irrlehren Schuld gab. Nun forderte aber von diesem das Gefühl des Anstandes, auch wohl Reue über eine unbesonnene Handlung, in seinem Schreiben sich nur auf die Hauptsache einzulassen. 6) „Ueberdies aber" (so Hr. Schn.) „leidet sie (diese Erzählung) auch an innerer Unwahrscheinlichkeit. Euseb. sagt: *διὰ τὸ νέον ὄντα, καὶ γνναιξὶ τὰ θεῖα προσομιλεῖν, ὡς ἂν πᾶσαν τὴν αἰσχρᾶς διαβολῆς ὑπόνοιαν ἀποκλείσειε, — οὐκ ἦν δὲ ἄρα δυνατὸν αὐτῷ, καί περ βουλομένῳ, τοσοῦτον ἔργον ἐπικρύψασθαι.* Kann der Widerspruch klarer sein? Er wollte dadurch den Argwohn abschneiden und doch die Sache selbst geheim halten. Man sieht, wie selbst der leichtgläubige Euseb. für das Unglaubliche nach Gründen suchte, die es selbst unglaublich machen." Für den Eusebius, der sich hier in einen so starken Widerspruch verwickeln soll, wüßten wir noch wohl etwas zu sagen *); allein den Widerspruch selbst zugegeben, was folgt daraus? Nichts, als daß Hr. Schn. nicht gehörig geschieden hat, was Eusebius erzählt und was er urtheilt. Dieser gibt sich nämlich Mühe, die Handlung des Orig. zu rechtfertigen oder wenigstens zu entschuldigen, und darum geht er darauf aus, die guten Motive dazu zu häufen. Diese Motive entnimmt Eus. aus seinem eigenen Kopfe; sie können daher, wenn sie auch noch so falsch wären, die Thatsache nicht umstoßen. 7) Hr. Schn. ist indessen mit seinen Gründen gegen diese Erzählung noch nicht zu Ende. Man höre ihn weiter: „Eus.

*) In der Stelle des Euseb. hat vor Hrn. Schn. Keiner einen Widerspruch gefunden, und ein solcher ist nur dann vorhanden, wenn man die Stelle lies't, wie der Verf. sie mittheilt. Euseb. sagt nämlich, Orig. habe den von einer schmählichen Verleumdung bei den Argwöhnischen (Hr. Schn. läßt den wesentlichen Zusatz *παρὰ τοῖς ἀπίστοις* aus) zu besorgenden Verdacht abschneiden wollen, d. h., er habe im äußersten Falle durch Entdeckung seiner That denjenigen, die ihm auf sein Wort nicht glaubten (Euseb. dachte wohl vorzüglich an den vorgesetzten Bischof), seine Sittenreinheit beweisen wollen. Dann setzt er hinzu, er habe vorgehabt, der Mehrzahl seiner Bekannten die That zu verbergen, was ihm indessen nicht gelungen sei.

sagt ferner, Demetrius habe Anfangs die That gelobt, nachher aber, als der Neid kam und der Haß ausbrach, dagegen getobt. War doch Demetrius — zumal im Rückblicke auf den 21. Canon *) und auf das Verbot in der bürgerlichen Gesetzgebung, Dio Cass. 67. und Justin. Mart. Apol. I. 29. — schuldig, nicht dazu zu schweigen, um so mehr, da es schon allgemein bekannt war; — — und doch hätte er ihm den katechetischen Unterricht gelassen und ihn noch sogar belobt? Die Metropolitanen waren so unpolitisch nicht."

Wir wollen doch zusehen, wie es mit dem vorgeblichen Verbote in der bürgerlichen Gesetzgebung steht, zumal da Hr. Schn. etwas leicht darüber hinweggegangen ist und sich begnügt hat, aus einer Anmerkung des de la Rue zu Huet's Origen. tom. IV. p. 85. einige ungenau citirte Stellen dafür beizubringen. Die erste Erwähnung eines solchen Verbotes fällt in die Regierungszeit des Domitianus. Suetonius in dessen vita (c. 7.) berichtet darüber: Castrari mares vetuit: spadonum qui residui apud mangones erant pretia moderatus est. Für unsern Fall beweis't diese Stelle nichts. Die Sclavenhändler (mangones) pflegten schöne männliche Sclaven zu castriren, um sie für einen hohen Preis zu verkaufen. Dieser schändlichen Gewinnsucht steckte Domitianus ein Ziel, indem er das Castriren der Sclaven verbot und den Preis der noch vorhandenen Eunuchen ermäßigte. Das war eine zweckmäßige und humane Verfügung, wenn auch die nächste Veranlassung zu derselben keine gute und reine war. Denn Xiphilinus erzählt in seinem Auszuge aus Dio Cassius 67, 2., Domitianus habe dieses Verbot aus Haß gegen seinen verstorbenen Bruder Titus, der sehr viel auf Eunuchen hielt, erlassen: *ἐπειδὴ ὁ Τίτος ἰσχυρῶς περὶ τοὺς ἐκτομίας ἐσπουδάκει, ἀπεγόρευσεν ἐπ' ἐκείνου ὕβρει μηδένα ἐν τῇ τῶν*

*) Dieser Einwurf ist schon beseitigt. Auch hat Hr. Schn. nicht daran gedacht, daß Origenes damals in Alexandria bloß katechetischen Unterricht ertheilte, wogegen doch jener Canon nichts zu erinnern hat.

Ῥωμαίων ἀρχῇ ἐκτέμνεσθαι. Das nämliche Verbot erneuerte Nerva. Siehe Xiphilinus 68, 2.: ἐνομοθέτησε δὲ ἄλλα τε καὶ περὶ τοῦ εὐνουχίζεσθαί τινα. Daß wir den unbestimmten Ausdrücken μηδένα ἐκτέμνεσθαι oder περὶ τοῦ εὐνουχίζεσθαι keine ungebührliche Ausdehnung geben, dazu muß uns der genauere Bericht des Suetonius vermögen. Eine andere Stelle, aus welcher man ein Verbot gegen das Castriren hat entnehmen wollen, ist bei Justinus dem Mart. Apolog. I. 29. Dort heißt es: „Ein Christ überreichte, um durch die That zu beweisen, daß die Christen die ἀνέδην μίξις nicht ausübten, dem Felix, Präfecten von Aegypten, eine Vorstellung, worin er denselben ersuchte, einem Arzte zu erlauben, ihn zu entmannen: denn die dortigen Aerzte sagten, daß sie dieses ohne Erlaubniß des Präfecten nicht thun dürften." Was folgt daraus? Daß die Aerzte damals eben so wenig, als jetzt, den Metzger spielen durften. Auch mußte ihnen damals um so eher jedes Castriren scharf untersagt sein, weil ohne dieses Verbot die Verfügung gegen das Castriren der Sclaven tausendmal umgangen worden wäre. Aber folgt wohl aus einer dieser Stellen, daß ein freier Mann sich selbst nicht entmannen durfte, wenn er dieses wollte? Das war eben so wenig verboten, als sich z. B. ein Ohr oder — den Hals abzuschneiden. Uebrigens sagt Eusebius nicht, daß Demetrius die That des Origenes öffentlich gelobt habe; er sagt nicht einmal, daß er sie gelobt habe, sondern nur, er habe das Wagstück bewundert, den Eifer und Adel im Glauben anerkannt, habe ihm Muth eingesprochen und ihn aufgefordert, sich noch eifriger an den katechetischen Unterricht zu halten. 8) Hr. Schn. sagt weiter: „Allein man beruft sich auf Origenes' eigene Beichte über jene That. Es bedarf bloß der wörtlichen Anführung der Stellen, um zu zeigen, daß diese das Unglaubliche des Gerüchtes noch vermehren." Wirklich? Wir wollen sehen. In der Stelle des Evangelisten Matthäus XIX. 12. spricht Christus bildlich von einem dreifachen Eunuchismus, und sagt von der dritten

Art desselben: Und es gibt Eunuchen, die sich selbst entmannten wegen des Himmelreichs. Mit der Auslegung dieser Stelle beschäftigt sich Origenes in seinem Commentare zu Matth. tom. XV. §. 1.—4., wobei man aber nicht vergessen darf, daß dieser Commentar zu denjenigen Werken gehört, welche Orig. in seinem höheren Alter ausarbeitete. Siehe Huëtii Origeniana III. 2, 1.—3. bei de la Rue im Anhange zum 4. Bande, pag. 319.—322. Origenes verwirft hier nicht allein die wörtliche Auffassung der Worte Christi, sondern führt auch manches an, was geeignet ist, diejenigen von einem freiwilligen Eunuchismus abzuhalten, welche aus blindem Eifer sich dazu entschließen möchten. Die Summe der Argumente, welche Hr. Schn. aus dieser Stelle für seine Behauptung entnimmt, ist, daß einer, der dieses schrieb, sich selbst nicht habe entmannen können. Warum nicht? Dieses schrieb er in seinem Alter, seine Entmannung aber fällt nach den Berichten der Alten in seine Jugend. Wenn Origenes als Jüngling in dem übertriebenen Hange nach Entsagung einen unbesonnenen Schritt gethan hatte, konnte er ihn nicht später bereuen, konnte er sich nicht ganz besonders dazu berufen fühlen, Andere vor einer gleichen Verirrung zu bewahren? Damit könnten wir uns begnügen, wenn Hr. Schn. bei der Erklärung der bezeichneten Stellen unbefangen verfahren wäre. Dieser Mangel seiner Erörterung nöthigt uns, ihm ins Einzelne zu folgen. Die Stelle bei Matth. XIX. 12. soll Origenes a. a. O. §. 1. so erklären: „Wir werden die zwei verschiedenen Auffassungen dieser Stelle auseinandersetzen, ehe wir uns über die richtige erklären. Einige haben die dritte Art des Verschnittenseins — — körperlich verstanden und es gewagt, sich selbst einem ähnlichen Verschneiden zu unterwerfen, wodurch sie nicht bloß vor den unserm Glauben Fremden, sondern überhaupt bei solchen in Schmach und Schande gefallen sind, die allen menschlichen Handlungen eher verzeihen, — weil sie nicht einsahen, daß auch diese Worte geistig zu verstehen sind." Allein man lese

nur die Originalstelle: *καὶ ἑαυτοὺς ὑποβεβλήκασι ὀνειδισμῷ, τάχα δὲ καὶ αἰσχύνῃ, οὐ παρὰ μόνοις τοῖς ἀλλοτρίοις τῆς πίστεως, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς πᾶσι μᾶλλον τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι συγγιγνώσκουσι*, d. h.: „sie haben sich dem Tadel, vielleicht auch der Schande, ausgesetzt." — Wie vorsichtig und milde hat sich Origenes ausgedrückt! Den Tadel erkennt er an, die Schande aber läßt er dahingestellt sein. Konnte einer, der eine frühere That bereuete, sich darüber wohl passender ausdrücken? Origenes fährt §§. 2. und 3. nach der Uebersetzung des Hrn. Schn. fort: „So haben gar Einige vor unserer Zeit (*τῶν πρὸ ἡμῶν*) keinen Anstand genommen, in eigenen Schriften dazu aufzufordern, den dritten Eunuchismus an sich selbst zu vollziehen: wir aber, wenn wir auch einmal Christus nach dem Fleisch und dem Buchstaben verstanden, erkennen ihn jetzt anders, und stimmen nicht mit denen, die den dritten Eunuchismus an sich selbst vollziehen, überein, als hätten sie die richtige Auffassung; auch würden wir uns nicht so lange mit der Warnung vor einer solchen Auffassung aufgehalten haben, wenn wir nicht Leute gesehen, die jene Verschneidung wagten, und nicht Menschen gefunden hätten, die ein feuriges Gemüth wohl zu einem solchen Wagstücke bringen könnte." Wir geben gern zu, daß diese Stelle auch ohne Bezugnahme auf das Wagniß des Origenes verständlich wäre; allein da dieses als historisches Factum vorliegt, so muß man anerkennen, daß dieses sehr gut mit ihr stimmt; namentlich kann man in den Worten: „Wir aber, obgleich wir einmal (*ποτέ*) Christum nach dem Fleisch und dem Buchstaben verstanden, jetzt hingegen ihn nicht mehr (*νῦν οὐκέτι*) so verstehen", einen Rückblick auf eine frühere Verirrung und eine zarte Entschuldigung nicht verkennen. Hr. Schn. verfährt ungenau, um nicht zu sagen: unredlich, wenn er (S. XXXVIII. unten) den Sinn dieser Stelle so wiedergibt: „Ungeachtet meiner früheren Verehrung des Buchstabens kann ich doch eine solche Auslegung nie gut heißen." Doch hören wir Hrn. Schn. wei-

ter: „Dann führt er (Orig. a. a. O.) aus den πρὸ ἡμῶν an den Philo und den Sextus, und mit Beziehung auf Deuter. XXIII. 14. fragt er: εἰ γὰρ ἡ χεὶρ ἀποκόπτεται ἐπιλαμβανομένη διδύμων ἀνδρός, πῶς οὐχὶ καὶ ὁ ἑαυτὸν δι᾽ ἄγνοιαν ὁδοῦ φερούσης ἐπὶ σωφροσύνην τοιαύτῃ περιστάσει ἐπιδεδωκώς; und doch auf eine jugendliche ἄγνοια ὁδοῦ gründet selbst Neander die Möglichkeit jenes abscheulichen Verbrechens (?), über das Or., auch unter Voraussetzung der ἄγνοια, vor aller Welt das Todesurtheil (ἀποκοπτέσθω) spricht." Hr. Schn. sucht die Kraft dieses schon an sich sehr treffend scheinenden Argumentes noch dadurch zu vermehren, daß er eine aus einem Uebermaß von Entsagung und Härte gegen Sinnenlust erfolgte Handlung, allen juristischen Begriffen zum Hohn, mit dem Namen eines abscheulichen Verbrechens brandmarkt. Uebrigens muß diese Stelle nach dem Zusammenhange gewürdigt werden. Denn Philo und Sextus hatten zur Entmannung aufgefordert und dafür Stellen aus der heiligen Schrift, welche sie verkehrter Weise wörtlich deuteten, beigebracht. Nun sagt Origenes, daß man vermittelst einer solchen Auslegungsart aus der heiligen Schrift folgern könne, einer, der sich entmanne, sei des Todes schuldig. Er weis't also eine Uebertreibung mit einer andern zurück. Das ist Alles. Doch wir müssen Hrn. Schn. noch ferner folgen. „Hören wir ihn (Orig.) weiter: „„Davon nicht zu reden, was Einer an sich erführe (ἃ πάθοι ἄν τις), wenn, wie die Aerzte sagen, der Samengang vom Kopfe in die Mannestheile gehemmt wird, welcher den Wachsthum der Haare um das Kinn erzeugt, so daß die, welche sich körperlich entmannen zu müssen glauben, des Bartes beraubt werden."" Spricht er auch hier aus Erfahrung? Dann ist er ein ausgeschämter (!) Mensch." Das klingt eher burschikos, als ernsthaft. Wir überlassen die Entscheidung darüber den Aerzten, welche wissen, daß durch Entmannung ein bereits vorhandener Bart bald bleibt, bald auch schwindet; nur bemerken wir, daß Orig., der gegen eine falsche Richtung der Zeit

ankämpft, worin er selbst früher befangen gewesen ist, alles Mögliche aufsucht, um seine Zeitgenossen darüber zu erheben, wie er sich selbst darüber bereits emporgeschwungen hat. Uebrigens gewährt die ganze Stelle des Orig. einen hellen Blick in die seltsame Geistesrichtung, welche unter den Christen in Aegypten während der Jugendzeit des Origenes und kurz vorher herrschend war, und macht begreiflich, wie sogar ein hochbegabter Mann sich einmal irren und seinem Irrthume gemäß handeln konnte. Origenes selbst hatte mehre gesehen, die sich entmannt hatten oder dazu geneigt waren; Andere forderten in ihren Büchern dazu auf. Die Neigung zur Entsagung wurde genährt durch eine verkehrte wörtliche Auffassung mancher Schriftstellen, welche Viele zu seltsamen Schritten, Andere aber zur Verzweiflung trieb. Man lese nur, um davon eine Vorstellung zu gewinnen, die Abhandlung des Clemens Alex. *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος.* In einer solchen Zeit kann die That des Origenes, der schon als feuriger Knabe mit seinem Vater als Martyrer sterben wollte, nicht besonders befremden. — 9) Zuletzt führt Hr. Schn. noch eine Stelle aus des Orig. Comm. in ep. ad Rom. II. 13. und c. Cels. VII. 48. an, mit der Bemerkung, daß diese Stellen von der völligen Unbefangenheit seines Urtheils über den besprochenen Punkt zeugen. Wohl thun sie das, aber auch das kann nichts für die Behauptung des Hrn. Schn. beweisen: denn sie zeugen nur von dem unbefangenen Urtheile des gereiften Mannes. — Das waren also neun Gründe, und kein haltbarer darunter. Eben so wenig überzeugend ist die Erklärung, wie dieses „häßliche Gerücht" entstanden sein soll. Darüber schreibt Hr. Schn. S. XXXIX: „Die Absicht, in welcher es ausgestreut wurde, erklärt sich von selbst; eben so leicht der Entstehungsgrund. Orig. stand von Jugend auf in dem, damals heiligen *), Rufe äußerster

*) Damals heiligen — das widerspricht dem, was Hr. Schn. S. IV von der Zeit des Origenes sagt.

Enthaltsamkeit und Härte gegen sinnliche Bedürfnisse — —. Nichts konnte aber den Neid einer unheiligen Clerisei (!) mehr reizen, als dieses; und nirgends fand die Verleumdung mehr Glauben, als wo sie eine fast übermenschliche Enthaltsamkeit auf so gemein-natürliche Ursachen zurückführte und dem gemeinsten Sinne begreiflich machte." Wie Vieles wird hier unerwiesen vorausgesetzt! Welche Vorstellung von der Moralität der damaligen Zeit! Eine große Enthaltsamkeit von sinnlicher Lust erwirkt das Gerücht der Entmannung! Ist die Meinung von der Entmannung der Uebrigen vor und während der Zeit des Origenes etwa auf dieselbe Weise entstanden? Vor Allem aber die „unheilige Clerisei", was soll die hier? Der Bischof von Alexandria, Demetrius, war allerdings nicht viel werth; aber umgab ihn denn wirklich eine unheilige Clerisei, welche Enthaltsamkeit und Härte gegen sinnliche Genüsse nur dann begreifen konnte, wenn sie diese angeblich damals so seltenen Eigenschaften auf gemein-natürliche Ursachen zurückführte? Und Origenes selbst, sollte er zu einer so schändlichen und so weit verbreiteten Verleumdung geschwiegen haben, wenn es eben nur Verleumdung war? Sollte auch keiner von den zahlreichen Schülern, deren Eusebius mehre kannte (K.-G. VI. 30.), sich des Meisters gegen ein so schaamloses Gerücht erklärt haben? Man sieht, wie Manches ein scharfsinniger Mann übersehen kann, wenn er einmal von dem rechten Pfade historischer Sorgfalt abgewichen ist.

Wir wenden uns zur Prüfung dessen, was Hr. Schn. über den Charakter des Rufinus und des Hieronymus behauptet hat. Bekanntlich entzündete die Uebersetzung, welche Rufinus auf Verlangen des Macarius von dem Werke des Origenes περὶ Ἀρχῶν machte, zwischen ihm und Hieronymus einen langen und heftigen Streit, der für Beide nicht ehrenvoll geführt wurde. Die Veranlassung zu dieser grimmigen Fehde erzählt Hr. Schn. S. XLIX also: „Rufin handelt in so fern als ein orthodoxer Origenist, wie Hieronymus, indem

er das, was in sein System taugt, annimmt, das Andere übergeht; weil er nicht Arianer war, verwarf er die Trinitätslehre des Origenes, und weil er Pelagianer war, behielt er seine Sätze von der Willensfreiheit und der Präexistenz bei. Wenn er aber von dem Vorurtheil der Verfälschung durch Andere ausgeht, um selbst mit dem Schein des Rechts fälschen zu können, so war hierin Hieronymus viel redlicher. Gleichwohl nimmt Rufin in der ganzen ersten Hälfte seiner Praefatio, in welcher er die Uebersetzung origenischer Homilien von seinem „„frater et collega"" aufzählt, ohne ihn zu nennen, gerade den Hieronymus zum Vertreter jenes Verfahrens und behauptet von ihm: Qui cum ultra septuaginta libellos Origenis transtulisset in latinum — elimavit omnia interpretando atque purgavit, ut nihil in illis, quod a fide nostra discrepet, latinus lector inveniat. Dieser boshafte Seitenblick weckte den Zorn zuerst der vornehmen Römer, Pammachius und Oceanus, Freunde des Hieronymus, daß sie diesen, der noch in Asien war, aufforderten, ut supra dictum librum Origenis — — *ad fidem* tuo sermone manifestes — —. Und nur jener boshaften Anspielung auf Hieronymus' Neigung für Origenes, nicht also der einfältigen Behauptung von einer Verfälschung der Schriften des Origenes — —, auch nicht dem unverschämten, unkritischen Verfahren des Rufin, nur seiner boshaften Laune hatte man es zu danken, daß der um die Ehre der Orthodoxie ängstlich bekümmerte Hieronymus endlich sich zu einer wortgetreuen Uebersetzung des Werkes περὶ Ἀρχῶν entschloß, um gegen alle damals verketzerten Lehren desselben zu Felde ziehen zu können." Hier wird dem Rufinus Unredlichkeit, Unverschämtheit, Mangel an Kritik und boshafte Laune aufgebürdet. Allerdings die Kritik fehlt dem Rufinus, wie vielen andern kirchlichen Schriftstellern, ganz und gar; aber die übrigen Vorwürfe, womit will man sie begründen? Unredlich soll er in der Uebersetzung der Bücher περὶ Ἀρχῶν gewesen sein, in so fern er die Trinitäts-

lehre des Orig. verfälschte. Allein diese Verfälschung war eine Folge seines Irrthums, nicht seiner Unredlichkeit. Er erklärt in der Praefatio zur Uebersetzung ganz genau, was und wie er in jenem Buche geändert habe. Wenn er zur Rechtfertigung dieses Verfahrens zeigen will, daß die Trinitätslehre des Origenes von Häretikern verfälscht sei, so irrte er zwar, aber er glaubte dieses. Das ist ein Versehen, keine Unredlichkeit, keine Unverschämtheit. Vergl. Origenes de Principiis. Edidit et annotatione instruxit Ern. Rud. Redepenning. Lipsiae in bibl. Dykiano. 1836. prolegom. pag. XLVIII—LII. Was dieser über den moralischen Charakter des Rufinus auseinandersetzt, dem müssen wir entschieden beistimmen, und dürfen uns hier der Kürze wegen darauf berufen. Wo wird endlich die „boshafte Laune" des Rufinus bleiben? Man lese nur jene Praefatio, man lese alles, was wir sonst noch von ihm haben, ob ein Funke von boshafter Laune sich darin findet. Gewiß diese so wenig, als beißender Witz oder schneidende Ironie! Und kannte Rufinus oder fürchtete er den Hieronymus so wenig, daß er sich dessen grimmigen Anfällen unnützer Weise ausgesetzt hätte? Das ist undenkbar, da er seiner Inferiorität sich gewiß bewußt war. Vielmehr suchte er durch jene Aeußerung den Hieronymus für sich zu gewinnen und Andere dadurch zu beschwichtigen. Freilich ist ihm Beides sehr schlecht gelungen. Wenn Hieronymus in jenen Worten einen bösen Willen sah, so darf uns das in unserer Ansicht nicht bestimmen: denn eine beispiellose Heftigkeit ließ ihn in dieser Angelegenheit nie zur ruhigen Erwägung gelangen. Wenn indessen sein Aerger und sein Auffahren gegen Rufinus einzig und allein aus der boshaften Laune des letzteren abgeleitet und Hieronymus dadurch zu einem auffallenden und zornigen Sonderlinge gestempelt wird, so können wir auch darin dem Verfasser dieses Buches nicht beistimmen. Hieronymus verehrte den Origenes als einen scharfsinnigen Denker, vorzüglich aber als tüchtigen Exegeten der heiligen Schrift.

Viele Werke desselben, ethischen und exegetischen Inhalts, hatte er ins Lateinische übersetzt; aber mit seinen dogmatischen Ansichten war er nicht einverstanden, und er hatte sich wohl gehütet, ein dogmatisches Werk desselben durch eine lateinische Uebersetzung im Abendlande bekannt zu machen, weil er wußte, wie er dadurch ein Wespennest aufstöbern würde. Mit dem sichersten Bewußtsein, daß er sich in dieser Hinsicht keinen übereilten Schritt vorzuwerfen habe, schreibt er darüber in dem Briefe ad Pammachium et Oceanum; er schreibt als ein Mann, der keine seiner früheren Aeußerungen zurückzunehmen braucht, der jedes früher über Origenes geschriebene Wort zu rechtfertigen weiß. Wenn er nun selbst in die dogmatischen Schriften des Origenes nur mit einer gewissen Scheu geblickt und nur für sich dieselben gelesen hatte, wie mußte es ihn ärgern, wenn der beschränkte Rufinus auf einmal mit der Thür ins Haus fiel und im Abendlande bekannt machte, was Hieronymus aus Liebe für den Origenes so gern verborgen gehalten hätte! Wie mußte nicht ein Mann von seiner Heftigkeit auffahren, wenn er durch einen zweideutigen Ausdruck des Rufinus zum Vertreter eines Verfahrens gemacht wurde, wovon er weit entfernt war! Denn mag er auch immerhin in der Uebersetzung jener ethischen und exegetischen Schriften zu Gunsten der Orthodoxie kleine Aenderungen und Zusätze (Einiges der Art weis't ihm Rufin adv. Hieronym. tom. IV. p. II. pag. 438. ed. Mart. wirklich nach) sich erlaubt haben, was auch nach den damaligen Grundsätzen einer Uebersetzung kein Mensch übel nahm; aber von einer Willkür, wie Rufinus sie in der Trinitätslehre des Origenes in Anspruch nahm, war er immer weit entfernt gewesen *). Dieser Aerger

*) Hr. Prof. Redepenning a. a. O. pag. LVII. behauptet zwar, Hieronymus habe in der Uebersetzung origenischer Schriften, mit Ausnahme des Wortes *Π. Α.* ganz und gar der Methode des Rufinus sich bedient; allein er hat sich an den Worten desselben: Ego omnia quae vitiata (*i. e. haeretica*) fuerunt, correxi. Hoc est aliis verbis dicere, ego qui interpretor catholicus sum,

zuerst über das unvorsichtige und plumpe Beginnen des Rufinus, dann über die daraus für ihn entstandene Gefahr, als ein Ketzer in den Augen des ganzen Abendlandes zu erscheinen, brachte ihn so gegen den Rufinus in Harnisch, daß er selbst unbesonnen auf diesen los schlug, und, einmal ins Feuer gerathen, bald in einer gewaltigen Flamme sich empor hob, bald wie Stroh matt hinflackerte. Auch gegen den Servilismus, welcher S. XLVIII dem Hieronymus ohne Beweis aufgebürdet wird, hätten wir Manches zu erinnern, wenn es dessen bedürfte, um einen Mann, der eine sehr entschiedene und kräftige Natur war, gegen einen solchen unverdienten Vorwurf zu vertheidigen.

Zuletzt kommen wir zu dem dritten Punkte, worüber wir mit dem Verfasser uns nicht einigen können, zur Frage über

hic quem interpretor haereticus est, versehen. Hieronymus meint damit nicht sich selbst, sondern den Rufinus und dessen Vorrede zur Uebersetzung der Bücher *II. Ἀ.* Die ganze Stelle (epist. ad. Pammach. et Ocean. tom IV. p. II. pag. 345 ed. Mart.) muß so abgetheilt werden: Non mihi nocebit si dixero „Origenes cum in ceteris libris omnes vicerit, in cantico canticorum ipse se vicit.“ Nec formidabo sententiam, qua illum doctorem ecclesiarum quondam adolescentulus nominavi, nisi forte accusare debui, cuius rogatus opuscula transferebam, et dicere in prologo „Hic cuius interpretor libros haereticus est: cave, lector, ne legas, fuge viperam; aut si legere volueris, scito“ (das geht auf Rufin) „a malis hominibus et haereticis corupta esse quae transtuli, quamquam timere non debeas: ego enim omnia quae vitiata fuerunt correxi.“ Hoc est aliis verbis dicere „Ego qui interpretor catholicus sum, hic quem interpretor haereticus est.“ Sollte Jemand aus der Stelle adv. Rufin. II. pag. 405.: „Ego ipse quem in crimen vocas sic septuaginta homilias eius transtuli et nonnulla de tomis, ut et *mala in bonorum interpretatione subtraherem* et aperte in libris *περὶ Ἀρχῶν* ad coarguendam translationem tuam, quid lector vitaret, ostenderem,“ folgern wollen, Hieronymus habe sich in seinen früheren Uebersetzungen origenischer Werke eine unbegränzte Willkür erlaubt, so bemerken wir, daß unter dem „Argen, was er dem Blicke entzogen,“ die nicht übersetzten Partieen der *τόμοι*, worin nämlich dogmatische Sätze abgehandelt waren, verstanden werden müssen. Was mit der Orthodoxie des Abendlandes verträglich war, übersetzte Hieronymus; das Anstößige ließ er liegen.

die Zeit der Abfassung der vier Bücher *π. ἀ.* Daß dieselben vor seiner Entfernung von Alexandria, also vor dem Jahre 231, geschrieben seien, erhellet aus Euseb. K.-G. VI. 24., und mit dieser Bestimmung hat man sich bisher begnügt. Daß Hr. Schn. die Zeit der Abfassung näher zu bestimmen (S. XIX—XXI.) sich bemühet, ist nur zu loben; allein das ihm so sicher scheinende Resultat seiner Untersuchung steht auf zu schwachen Füßen, als daß man mit einiger Sicherheit darauf bauen könnte. Zuvörderst will Hr. Schn. die Zeit der Entstehung dieses Werkes vor das Jahr 218 n. Chr. hinaufrücken. Denn im Jahre 218 sei Origenes zur Mammäa, Mutter des Kaisers Alexander Severus, nach Antiochia berufen worden, und nach Alexandria zurückgekehrt, im J. 219 habe er zuerst den Commentar zum Johannes begonnen, welcher in dem ganzen Werke *π. ἀ.* nicht erwähnt werde, so viele Gelegenheiten sich dazu auch dargeboten hätten. Dagegen erinnern wir, daß die Zeit der Reise des Origenes zur Mammäa nur auf einer unsicheren Berechnung des Baronius ad ann. 218 beruhet, daß sie nach Eusebius K.-G. VI. 21. erst in die Regierungszeit des Alexander Severus, also nach 222, fällt, obgleich de la Rue in seiner Note zu Huëtii Origen. I. 2, 7. diese Stelle mit der Annahme des Baronius zu vereinigen versucht hat; wir erinnern zweitens, daß, da Origenes von seinem Comm. zum Johannes in Alexandria vor d. J. 231 bekanntlich nur die fünf ersten *τόμους* fertig gebracht hat, diese noch wenig bekannt sein mochten, und daß daher eine Berufung auf sie ihm unpassend scheinen konnte. Auch was Hr. Schn. gleich nachher anführt, Origenes habe in *π. ἀ.* die LXX zum Theil nach Lesarten gebraucht, von welchen in seinen kritischen Arbeiten keine Spur zu finden wäre, gibt für die Zeit der Abfassung kein sicheres Kriterium: denn Origenes wurde mit seinen kritischen Arbeiten erst lange nach 231 fertig. S. Huëtii Origen. III. 4, 2. — Von den 12 oder 13 Büchern des Commentars über die Genesis hatte Origenes vor 231

die 8 ersten vollendet. Nun beruft sich Origenes in *Π. Ἀ.* (I. 3, 3. und II. 3, 6.) auf zwei Stellen aus dem ersten Capitel der Genesis, allein wegen der Erschaffung des Menschen verweis't er auf eine noch zu erwartende Erklärung. Dieser weis't Hr. Schn. in dem vierten oder fünften *τόμος* ihre Stelle an; allein seine Berechnung ist unsicher, da wir von diesem Werke nur unbedeutende Fragmente haben, die nicht weiter gehen, als zum dritten Buche. Es ist im Gegentheil wahrscheinlich, daß die Erschaffung des Menschen erst im neunten *τόμος*, also nach 231, commentirt worden: denn das ganze Werk reichte nur bis zu Kain. Siehe de la Rue, tom. II. pag. XXVI. — Unser Verfasser sagt weiter: „Nun beruft sich Origenes ferner in unserm Werke mehrmals auf den Lehrer im Hebräischen, und es ist bekannt, daß er erst nach seiner Zurückkunft von Rom die hebräische Sprache zu lernen anfing (Eus. VI. 16.). Nach allem diesem müßten wir die Abfassung zwischen die Jahre 212 und 215 setzen." Von jenem Lehrer heißt es in der epist. Justiniani ad Mennam, p. 528. bei Mansi aus *Π. Ἀ.* *ἔλεγε ὁ Ἑβραῖος*, ferner I. 3. 4. nach Rufin: dicebat autem et Hebraeus magister, und IV. 26.: nam et Hebraeus doctor ita tradebat. Wir haben die sämmtlichen Stellen, worin sich Orig. in unserm Werke auf den Hebräer beruft, hieher geschrieben, damit der Leser gleich sehen kann, wie nichtig das Argument des Hrn. Schn. sei. Der Hebraeus kann das von ihm Angeführte dem Orig. eben so gut vor zwanzig Jahren, als vor einem, gesagt haben. Zuletzt heißt es bei Hrn. Schn.: „und wir möchten wohl wenig (?) irre gehen, wenn wir das Jahr 213 annehmen, da Eus. (VI. 19.) erzählt, daß einige Zeit vor dem Ausbruche eines Krieges (Stroth vermuthet die Unruhen unter Caracalla, im J. 215) ein arabischer Fürst den Origenes eiligst habe rufen lassen, um ihm seine Lehren vorzutragen (*κοινωνήσοντα λόγων αὐτῷ*). Was könnte diesen eiligen Ruf (*μετὰ σπουδῆς ἅπάσης*) eher veranlaßt haben, als das Bekanntwerden eben dieses Werkes?" Zweierlei wird hier

vorausgesetzt, was sich weder beweisen läßt, noch an sich wahrscheinlich ist. Daß nämlich unter „dem Kriege, der bald nach der Rückkehr des Origenes gegen Alexandrien angefacht wurde," die von Caracalla hier verübte Metzelei zu verstehen sei, wie nicht Stroth zuerst, sondern schon Huet (Origen. I. 2, 6.) vermuthet hat, ist nicht wahrscheinlich, da jenes Blutbad gegen wehrlose Menschen nicht füglich ein πόλεμος genannt werden kann. Aber dieses auch zugegeben, wie schwach ist die Vermuthung, daß das Werk περὶ Ἀ. bald nach seinem Erscheinen diesen Ruf veranlaßt haben solle! Warum dieses mehr, als die übrigen, die er bereits bekannt gemacht hatte? Allein wir möchten seine Bücher in dieser Sache lieber ganz aus dem Spiele lassen, weil wir wissen, wie langsam der Ruf eines Mannes in alter Zeit durch Bücher sich verbreitete. Das, was den Origenes schnell und in einem weiten Umkreise bekannt machte, war die Macht seines mündlichen Vortrages, die Menge seiner Schüler und die Wirkungen seines Unterrichtes. Statt nach solchen unsicheren Haltpunkten zu greifen, hätte sich unser Verfasser nur auf Euseb. VI. 24. stützen sollen. Hier werden nämlich die Werke, welche Origenes vor seiner Entfernung von Alexandria, d. h. vor 231, geschrieben hatte, sorgfältig aufgezählt: von dem Commentar in Joann. waren die fünf ersten τόμοι, von dem in Genes. die acht ersten fertig geworden, ferner ein Commentar zu den 25 ersten Psalmen und zwei Bücher über die Auferstehung. Dann fährt er mit Nachdruck fort: οὐ μὴν ἀλλὰ (et vero) καὶ τὰ περὶ Ἀρχῶν πρὸ τῆς ἀπ' Ἀλεξανδρείας μεταναστάσεως γράφει, καὶ τοὺς στρωματεῖς — — ἐπὶ τῆς αὐτῆς πόλεως κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρου (nach Chr. 222—235) συντάττει βασιλείαν. Daraus geht doch wohl hervor, daß die beiden genannten Bücher die letzten sind, welche Origenes vor seiner Entfernung von Alexandria verfaßt hat, und das Zeugniß des Euseb. ist hier um so gewichtiger, weil er sich auf die von Origenes' eigener Hand geschriebenen Titel beruft, ὡς ὁλόγραφοι δηλοῦσιν αὐτοῦ πρὸ

τῶν τόμων ἐπισημειώσεις, und weil die Stromateis, die dem Werke π. Α. unmittelbar nachgesetzt werden, sich wirklich in diesem noch nicht erwähnt finden.

Mögen diese Ausstellungen, welche wir gegen die von uns bereitwillig anerkannten großen Vorzüge des angezeigten Werkes gern als unerheblich bezeichnen, die Leser bei der Benutzung desselben etwas vorsichtig machen, dem Herrn Verfasser selbst aber zeigen, welche Theilnahme wir seinem Buche gewidmet haben und wie sehr wir dazu beizutragen wünschen, daß er bei seinen künftigen historischen Untersuchungen seinen Scharfsinn nur gebrauchen und niemals mißbrauchen möge.

Censure de cinquante-six propositions extraites de divers écrits de *M. De La Mennais* et de ses disciples, par plusieurs évêques de France, et *Lettre* des mêmes évêques *au souverain Pontife Gregoire XVI,* le tout précédé d'une préface où l'on donne une notice historique de cette censure, et suivi des pièces justificatives. A Toulouse, chez Jean-Matthieu Douladoure, imprimeur-libraire, rue Saint-Rome, Nr. 41. 1835. XXXIX u. 215 S. 8.

Die Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie hat sich mehrfach bemüht, ihre Leser mit der Lehre des Herrn De La Mennais bekannt zu machen, und zu zeigen, daß dieselbe falsch sei. Auch über das Benehmen des Urhebers dieser neuen Lehre, dem Oberhaupte der katholischen Kirche gegenüber, von welchem diese Lehre verdammt worden, hat sie von Zeit zu Zeit ihren Lesern berichtet. Neuerdings ist in Frankreich die vorgenannte Schrift über dieselbe Lehre, welche wir

bestritten, herausgekommen, und diese enthält so interessante Daten und Actenstücke über die Schule, die eine so große Bewegung in dem katholischen Frankreich hervorgebracht, daß wir uns für verpflichtet halten, das Interessanteste und Bedeutendste daraus unserem Blatte einzuverleiben. Außerdem halten wir dies auch deßwegen noch für gerathen, damit diejenigen, welche bewußt oder unbewußt dieser Lehre in Deutschland huldigen — und ihrer sind viele —, die Ansichten des französischen Episcopates, der sich von je her eben so sehr durch seine theologische Bildung, als seine feste kirchliche Haltung ausgezeichnet hat, über diese Schule kennen lernen und ein Mittel mehr erhalten, ihre Ansichten zu berichtigen.

Der Herausgeber dieser Schrift ist der Erzbischof von Toulouse, der über die Schritte, welche der französische Episcopat in dieser Sache gethan, sehr wohl unterrichtet ist, da er zu denjenigen gehört, durch welche diese Schritte veranlaßt und hauptsächlich gelenkt worden sind. In der Vorrede sagt uns der gelehrte Prälat, nachdem er dem Talente und dem frühern Eifer De La M's. volle Gerechtigkeit hat widerfahren lassen, wie dieser Mann auf sein neues philosophisches System gekommen sei. De La M. hatte nämlich die Schriften Rousseau's oder, wie ihn der Erzbischof nennt, des Sophisten von Genf wiederholt gelesen, und er hatte gefunden, daß es diesem Manne eben so gut gelungen war, den Irrthum wie die Wahrheit zu beweisen. Das brachte De La M. auf den Gedanken, die Vernunft sei nur tüchtig, wenn es darauf ankomme, niederzureißen; sie sei aber absolut unfähig, etwas aufzubauen. Kann aber die Vernunft keine Entschiedenheit über Wahrheit und Wirklichkeit geben, so muß das Prinzip der Gewißheit, wenn es überhaupt noch eine Gewißheit für den Menschen geben soll, außerhalb der Vernunft gesucht werden. Dieses Princip der Gewißheit fand De La M. in der allgemeinen Vernunft, in der raison générale. Der handgreifliche Widerspruch, daß dieselbe individuelle Vernunft, welche absolut für unfähig war erklärt

worden, irgend eine Gewißheit zu erlangen, es war, durch welche man nur in letzter Instanz von dieser raison générale Gewißheit erlangen konnte, hielt De La M. nicht auf, sein System zu verkünden. Die raison générale war De La M. die neue Geisterſonne, ſie war ihm die Vernunft Gottes ſelbſt, und durch ſie ſollte die Welt regenerirt werden. Um dieſe Welt-Regeneration ſiegreich durchzuführen, fand ſich der große Reſtaurator genöthigt, die franzöſiſchen Theologen aus der alten Schule zu Boden zu werfen, und auch die Biſchöfe, weil ihre Oppoſition ihm gefährlich werden konnte, wurden, wie ſich der Hochwürdigſte Herr Verfaſſer ausdrückt, in den Koth getreten. Gleichzeitig traf man Anſtalten, die neue Lehre nach allen Seiten hin auszubreiten, bis endlich das Urtheil des Oberhauptes der katholiſchen Kirche nothwendig wurde, um die Täuſchung, welche vielfach Anklang in Frankreich gefunden, zu zerſtreuen.

Die Gründe, welche den Herrn Erzbiſchof bewogen, dieſe Actenſtücke der Oeffentlichkeit zu übergeben, ſind: 1) Weil dieſe Lehren noch immer nicht aufgegeben und fortwährend verbreitet werden; 2) weil es Pflicht ſei, auch den gemeinen Chriſten, deſſen Glaube vielfach durch dieſe Beſtrebungen erſchüttert worden ſei, aufzuklären, und ihm zu zeigen, welche Lehren verdammt worden ſeien; 3) weil die Vertheidiger der geſunden Lehre dieſe Bekanntmachung mit Ungeduld erwartet haben, da ſie ein wichtiges Moment für ihre Vertheidigung in der Unterſtützung von Seiten der biſchöflichen Auctorität erblicken; 4) weil die Vertheidiger der cenſurirten Lehren auf den Vorwurf, ſie widerſtritten der Cenſur der Biſchöfe, geantwortet haben, eine ſolche ſei ihnen unbekannt, und endlich 5) weil dieſelben der Geſchichte der gallicaniſchen Kirche angehörten, und ihre Veröffentlichung alſo am beſten von einem ſolchen beſorgt würde, der an allen dieſen Verhandlungen Theil gehabt.

Unter der Ueberſchrift: Historique de la censure, wird zunächſt über die Gründe geſprochen, weßwegen die franzöſiſchen

Bischöfe erst so spät gegen die Bestrebungen der neuen Schule eingeschritten; diese sind in der Eingabe der dreizehn französischen Bischöfe an den Papst, auf welche hier hingewiesen wird, sehr schön entwickelt: 1) Weil die irrigen Ansichten De La M's. sich Anfangs hauptsächlich nur auf die Philosophie, auf solche Fragen bezogen, quas Deus tradidit disputationi hominum, und man bei dem Verfasser keine böse Absicht voraussetzen durfte. 2) Weil eine Censur die Gläubigen, bei denen De La M. in großem Ansehen gestanden, hätte betrüben und ärgern können. 3) Weil man in unserer Zeit, wo der Glaube von unzähligen Feinden bekämpft wird, sehr auf der Hut sein müsse, daß man die Waffen nicht selbst gegen die wende, welche den Glauben vertheidigen. 4) Da De La M. und seine Schüler affectata diligentia das Ansehen des h. Stuhles vertheidiget hätten, so hätte es leicht den Anschein gewinnen können, wenn die Bischöfe diese Männer verdammt hätten, als wären sie dem h. Stuhle weniger zugethan. 5) Hätten sie auch die bessere Ansicht von dem Verfasser zu erhalten gesucht, und hätten dem Gedanken Raum gegeben, er irre errore quodam humanae mentis. Uebrigens aber bemerkt der Herr Erzbischof, das Schweigen der französischen Bischöfe sei nicht allgemein gewesen; der Bischof von Gap, der Erzbischof von Paris und der Bischof von Nimes hätten sich schon früher wider diese Lehren erklärt.

Die Revolution von 1830 eröffnete der Schule ein neues Feld; zu den frühern wurden neue und gefährlichere Irrthümer hinzugefügt und in dem hochmüthigen schneidenden Tone verkündigt, welcher der Schule eigen ist. Nun erhob sich aber auch von allen Seiten gegen sie der Widerspruch, und die Häupter der Schule erklärten, „sie würden knieend vor dem Stuhle des h. Petrus" — den man affectata diligentia stets gehoben hatte, um die Bischöfe darunter zu erdrücken, — „und in der vollkommensten Unterwürfigkeit ihr Urtheil erwarten." Jetzt glaubten die Bischöfe nicht länger stillschweigen zu dürfen, und da die Schule selbst ihre Sache in Rom an-

hängig gemacht, so urtheilten sie, es müsse nun auch ihre Verdammung bis dahin verfolgt werden; doch sollte diese nicht ohne die Mitwirkung des Episcopates geschehen; denn c'est en règle que les évêques nationnaux réclament contre les dangereux principes qui poussent chez eux, wie der Cardinal de Gregorio an den Herrn Erzbischof schrieb. Ein Bischof, der jedoch nicht genannt wird, hatte bereits eine Censur dieser Irrthümer entworfen; der Herausgeber ersuchte ihn um Mittheilung derselben; durch ein Versehen gelangte indessen dieses Schreiben an einen andern Bischof, der nicht ermangelte, das mitzutheilen, was er ebenfalls niedergeschrieben hatte. Die Notizen beider Bischöfe wurden von dem Erzbischofe von Toulouse einem geschickten Theologen zur Prüfung übergeben. Einundsechszig Propositionen wurden aus den Werken, die später angeführt werden, ausgezogen und jede derselben censurirt; diese wurden wieder einem Vereine von Theologen zur Prüfung vorgelegt. Die 61 Propositionen reducirte man auf 59, und diese wurden am 28. April 1832, nebst dem Schreiben an den Papst, an 14 Erzbischöfe und Bischöfe der Umgegend zur Prüfung und Genehmigung eingesandt. Nachdem die 59 Propositionen um 3 vermindert und die übrigen von zwei Erzbischöfen und eilf Bischöfen unterzeichnet waren, wurden sie den 15. Juli 1832 dem Papste eingesandt. Den 17. Juli desselben Jahres wurden diese Censuren allen Bischöfen Frankreichs mitgetheilt. Von den 73 Erzbischöfen und Bischöfen nahmen 50 dieselben unbedingt an; 3 Erzbischöfe und eben so viele Suffragan-Bischöfe antworteten in einer Weise, welche einer solchen unbedingten Erklärung gleich kam, und alle, mit Ausnahme von Einem Erzbischofe und Einem Suffragan-Bischofe, die keine Antwort gaben, und von 4 oder 5 andern, die, ohne sich zu erklären, das Ganze Rom überließen, erklärten sich wider diese neuen Lehren. Zu den 50 Bischöfen, welche ihre unbedingte Zustimmung gaben, muß der Erzbischof von Tulle noch hinzugefügt werden, der noch am 28. Sep-

tember 1833 seine Erklärung abgegeben hat. Den 25. Aug. 1833 erfolgte das bekannte Encyclicum des Papstes, in welchem die Lehre De La M's. verdammt wird. Das Benehmen De La M's. nach dieser Verdammung, über welches weiter berichtet wird, ist bekannt. Nach der oben erwähnten Eingabe der 13 Bischöfe *) an den Papst, welche ein schönes Denkmal der Pastoral-Klugheit und des Pastoral-Eifers dieser Prälaten ist, werden die 56 Propositionen nebst den Censuren derselben in lateinischer und französischer Sprache mitgetheilt, und jene folgen nachstehend in deutscher Uebersetzung, unter Hinzufügung der lateinischen Censuren.

Propositiones excerptae ex III. tomo libri qui inscribitur: *Essai sur l'Indifférence etc.*

1. Alle Völker vor Jesus Christus hatten selbst inmitten der Abgötterei die Idee eines einzigen und wahren Gottes bewahrt. S. 29 **).

---

*) Diese Erzbischöfe und Bischöfe sind: Carl, Erzbischof von Albi; P. T. D., Erzbischof von Toulouse; M. N., Bischof von Montpellier; L. Wilh., Bischof von Montauban; Cl. Fr. Maria, Bischof von Nimes; Alexander, Bischof von Perigeux; E. M. B., Bischof von Bayonne; J. Franc., Bischof von Perpignan; Jos. Jul., Bischof von Carcassonne; Prosper, Bischof von Limoges; D. Maria, Bischof von Aire; Paul, Bischof von Cahors, und Petrus, Bischof von Rhodez.

**) Es wird vielleicht manchem Leser unbegreiflich scheinen, daß ein geistig so begabter Mann, wie es De La Mennais doch ist, Sätze, wie die oben censurirten, hat aufstellen können. Diese Erscheinung hat indessen der Erzbischof von Toulouse in seinem Schreiben an die Bischöfe, denen er den Entwurf seiner Censur zur Prüfung vorgelegt hat, sehr gut erklärt.

„Unsere so genannten Philosophen", sagt derselbe (S. 127), „legten der Vernunft gar zu viel bei. Herr De La M. hat sie bis zu der Ausschweifung verachtet, daß er behauptet, sie könne uns über nichts, nicht einmal über unser eigenes Dasein, eine untrügliche Gewißheit geben: erster Irrthum.

„Da er jedoch irgendwo die untrügliche Gewißheit finden wollte, so hat er geglaubt, sie in der allgemeinen menschlichen Vernunft zu finden, selbst nachdem sie von der Sünde geschwächt (dégradée) und verdunkelt worden ist: zweiter Irrthum.

II. Ein einiger Gott, immateriel, ewig, unendlich, allmächtig, der Schöpfer des Weltalls, das war das erste Dogma der ursprünglichen Religion, und die Kenntniß von demselben ist durch die Tradition unter allen Völkern stets bewahrt worden. S. 62.

III. Wenn alle Geschlechter der Menschen ihren Staub abschüttelten und kämen, um uns selbst zu sagen: das ist es, was wir geglaubt haben, würden wir dann je eine größere Gewißheit haben, daß die Kenntniß von einem einzigen, ewigen Gott, dem Urheber alles dessen, was da ist, sich immer in der Welt erhalten habe? Das ist der allgemeine Glaube, der Glaube aller Zeiten und aller Völker. S. 345.

IV. Schöpfer des Weltalls! Nein, die Erkenntniß von dir hat sich nie unter den Sterblichen verloren. Alle haben die mächtige Stimme, welche wie ein Lebenshauch durch die Zeit hindurchgeht, um die Geister zu beleben, indem er ihnen dein Wesen offenbart, vernommen; nur gar zu oft haben sie nicht gewagt, ihre Anbetung über die Creatur zu erheben. Indessen hat der Schöpfer, der Gott der Götter, nie aufgehört, ihrem Gedanken gegenwärtig zu sein; und selbst im Schooße der Abgötterei hat doch kein einziges Volk sein Dasein auch nur auf einen Augenblick verkannt. S. 256—257.

Censura. Hae propositiones, quae doctrinam proferunt sparsam per totum opus, et ab auctore eo sensu acceptae, quod, ante Christi adventum, universitas generis humani aut saltem

---

„Aus diesem zweiten Irrthume fließen fast alle andern her; denn um die Untrüglichkeit der allgemeinen Menschenvernunft zu behaupten, mußte er sagen:

die Gesammtheit der Menschen hätte sich nie über denselben Punkt geirrt;

die Abgötterei wäre bloß ein Verbrechen und kein Irrthum;

alle Menschen, wenigstens die Mehrzahl der Menschen, hätten vor Jesus Christus eine bestimmte Idee von einem einzigen und wahren Gotte gehabt;

die Juden hätten im Punkte des Glaubens vor den heidnischen Völkern nichts voraus gehabt;

das Menschengeschlecht vor Jesus Christus hätte alles geglaubt, was wir glauben, und wir glaubten alles, was jenes geglaubt hat, u. s. w."

major pars hominum, unius Dei, materiae expertis, aeterni, infiniti, omnipotentis, creatoris omnium et parentis, denique veri Dei, distinctam et perpetuam cognitionem et fidem retinuerint; falsae sunt, verbo Dei *), et constanti Sanctorum Patrum traditioni contrariae; inter maxima Incarnationis beneficia unum penitus tollunt nemini inficiandum, quod, scilicet, per Christum, in orbe terrarum revixerit fides unius Dei, veri Dei, totius religionis fundamentum.

V. Die Abgötterei war niemals etwas Anderes, als Verehrung guter und böser Geister und solcher Menschen, welche durch glänzende Eigenschaften ausgezeichnet oder wegen ihrer Wohlthaten venerirt waren; das heißt im Grunde die Verehrung der Engel und die Verehrung der Heiligen. S. 108.

VI. Niemals wird man in der Abgötterei noch einen allgemeinen Glauben antreffen, es sei denn die Lehre von den Engeln und den Heiligen; eine Lehre, die eben so alt ist, als die Welt; eine Lehre, die jetzt noch einen Artikel des Glaubensbekenntnisses der wahren Religion ausmacht und stets einen solchen ausmachen wird.

Censura. Hae propositiones eadem censura feriendae sunt qua praecedentes; et insuper christianarum aurium sunt graviter offensivae, dum cultum angelorum et sanctorum assimilant cultui commentitiorum numinum omni scelere atque flagitio contaminatorum, de quibus Sciptura: *Omnes dii gentium daemonia.*

VII. Die Abgötterei ist nicht Läugnung eines Dogma, sondern Verletzung eines Gebotes. S. 74.

VIII. Man könnte Abgötterer sein, ohne eine einzige Wahrheit zu läugnen. S. 152—153.

IX. Die Abgötterei enthält das Vergessen, nicht des wahren Gottes, sondern seiner Verehrung. S. 165.

X. Die Abgötterei ist kein Irrthum, sondern ein Verbrechen. S. 349.

---

*) Sap. XIII. 1. 2. et seqq.; XIV. 21. 22. — Psalm. CXIII. 10. et seqq.; LXXV. 1. — Deut. XXXII. 31. 37. 39. — Tob. VIII. 5.; XIII. 4. — Baruch VI. 50. 51. — Act. XVII. 23. 24. 29. 30. — I. Thess. IV. 5.

Censura. Hae propositiones iisdem notis afficiendae sunt quibus propositiones I, II, III et IV; et praeterea idololatriae notionem invertunt quam Scriptura sacra et Traditio exhibent.

XI. Während die Juden einen nationalen Verein bildeten, beruhten ihre religiösen Ueberzeugungen und ihr Cultus, mit Ausnahme einiger besondern Gebräuche, auf allgemeinen Ueberlieferungen, auf der Auctorität des menschlichen Geschlechtes, welches die ursprüngliche Offenbarung bezeugte. S. 53.

Censura. Haec propositio falsa est, verbo Dei et Traditioni contraria, in revelationem mosaicam injuriosa, cujus praecipuum tollit beneficium, quod videlicet primaevae revelationis depositum, apud solam Israeliticam gentem, integrum fuerit perpetuo asservatum.

XII. Die Christen glauben alles das, was das Menschengeschlecht vor Jesus Christus geglaubt hat, und das Menschengeschlecht glaubte alles, was die Christen glauben. S. 200.

Censura. Haec propositio doctrinam enuntiat falsam, inter christianos inauditam, verbo Dei et Traditioni contrariam; in Salvatorem mundi est injuriosa, cui laudem hanc detrahit, quod *de tenebris homines vocaverit in admirabile lumen suum.*

XIII. „Es ist gewiß, daß, je tiefer man die Religion der verschiedenen Völker erforscht, man sich desto mehr überzeugt, daß es noch nie mehr, als Eine, auf der ganzen Erde gegeben hat." Hanc assertionem suam facit auctor, eamque veram esse declarat. S. 235.

XIV. Es hat nie mehr, als Eine Religion, in der Welt gegeben, eine allgemeine Religion in dem strengsten und weitesten Sinne des Wortes. S. 480.

Censura. Hae propositiones falsae sunt, scandalosae, in veram religionem injuriosae.

XV. Das Christenthum ist in seinen Dogmen nichts, als die menschliche Vernunft, oder der Inbegriff der nothwendigen Wahrheiten, welche uns Gott geoffenbaret hat. S. 489.

Censura. Haec propositio, in eo quod nullum admittat discrimen inter christianam religionem et rationem, neque suam religioni praestantiam supra rationem asserat; falsa est, et scandalosa.

Propositiones excerptae ex IV. vol. *eiusdem operis.*

XVI. Die urſprüngliche Religion und das Chriſtenthum ſind Eine und dieſelbe Religion. S. 126.

Censura. Haec propositio, in eo sensu accepta quem auctor affigit vocabulis, *Religio primitiva*, iisdem notis quibus praecedens afficienda est; intellecta vero juxta notionem religionis primitivae seu patriarchalis communiter receptam, naturam ipsam christianismi invertit, eoque tendit ut plurima, quae Christus adjecit ad primaevam religionem, dogmata ac praecepta, velut accidentalia spectentur minimeque necessaria.

XVII. Weit entfernt, daß die Prophetie oder die Vorherſagung zukünftiger Dinge, welche der Menſch nur durch eine göttliche Offenbarung hat kennen lernen können, in ſich unglaublich ſei, wäre es vielmehr unmöglich, da der Menſch einmal da iſt, zu begreifen, daß ſie nicht da ſei. S. 228.

XVIII. Die Prophetie iſt eine nothwendige Folge aus den Geſetzen, welche aus der menſchlichen Natur herſtammen. S. 235.

Censura. Hae propositiones falsae sunt, temerariae; et quatenus in iis supponitur Deum ad id necessario teneri quod suae erga homines misericordiae merum est beneficium, supremo Numini sunt injuriosae.

XIX. Da es keinen Menſchen gibt, der unfehlbar iſt, ſo gibt es auch keinen, der gewiß ſein könnte (wenn ihm Gott anders dieſe Gewißheit nicht durch ein äußeres Zeichen gibt), daß dasjenige, was ihm wahr zu ſein ſcheint, in der That wahr iſt, oder der mit Gewißheit die Wahrheiten, welche ihm Gott offenbaret, von ſeinen eigenen Gedanken unterſcheiden könnte. S. 309.

XX. Jam alibi dixerat auctor: Mittelſt der Inſpiration allein kann man nicht zur Gewißheit gelangen; denn was thut die Inſpiration? Sie theilt unſerm Geiſte, unabhängig von dem äußern Worte, Ideen mit, die in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge mittelſt des Wortes uns mitgetheilt werden. Von da an muß man, um dieſelben Wahrheiten zu erkennen, ſie entweder mittelſt des Raiſonnements an und für ſich prüfen, das

heißt, ihre Gewißheit außerhalb der Inspiration suchen, oder man muß sich überzeugen, daß die Inspiration von einer unfehlbaren Auctorität herrührt, und auch das führt wieder zum Raisonnement hin..... Auch die unüberwindlichste Ueberzeugung davon, daß man inspirirt sei, beweis't nichts. Essai sur l'Indifference. t. 2, S. 192 u. 193, 3. Ausgabe.

Censura. Hae propositiones, quatenus in iis supponitur Deum non posse veritates quas homini revelat sua luce ita perfundere, ut, sine externis quibuslibet signis, homo possit eas certo secernere a propriis suis cogitationibus; falsae sunt, piarum aurium offensivae, divinae omnipotentiae temere ponunt limitis.

Propositiones excerptae ex opere cui titulus: *Des Doctrines philosophiques, etc.*

XXI. Um in dem carteſianiſchen Syſteme die Untrüglichkeit des Glaubens zu faſſen, müßte man die Vernunft eines jeden Individuums mit der göttlichen Vernunft, müßte man den Menſchen mit Gott identificiren; und dieſe Philoſophie enthält im Grunde den Pantheismus. S. 39.

XXII. Das Mittel, wodurch die Menſchen nach dem carteſianiſchen Syſteme zu der wahren Religion hätten gelangen müſſen, würde, wenn ſie conſequent geweſen wären, einen allgemeinen Atheismus begründet haben. S. 130.

XXIII. Die falſchen Anſichten der Theologen haben den Proteſtanten und den Ungläubigen Einwendungen an die Hand gegeben, welche nach den Principien der carteſianiſchen Philoſophie nicht widerlegt werden können. S. 147.

Censura. Hae propositiones quibus, sub ementito doctrinae seu theologiae cartesianae nomine in scholis inaudito, auctor horrendis tentat criminationibus deturpare constanter traditam in Ecclesia doctrinam; falsae sunt, calumniosae; temere supponunt a pluribus saltem seculis errasse scholas omnes Catholicas in re fundamentali, inspectantibus taciteque approbantibus Ecclesiae pastoribus: spirant haeresim.

XXIV. Nicht der Glaube geht aus der Vernunft hervor, ſondern die Vernunft geht aus dem Glauben hervor. S. 70.

Censura. Haec propositio, quae sententiam continet in toto opere sparsam, videlicet, nullo in casu rationem fidei praeire

debere, absurda est; insuper verae religioni, quam ad merum fanatismum redigeret, est admodum injuriosa.

XXV. Die Unfehlbarkeit der allgemeinen Vernunft der christlichen Gesellschaft ist das constitutive Princip für die Vernunft eines jeden Christen, in so fern er Christ ist. S. 68—69.

XXVI. Der wahre Weg, um mit Gewißheit zu erkennen, was Jesus gelehrt hat, ist die allgemeine Ueberlieferung der von ihm gestifteten Gesellschaft, ist der sens commun der Christen, ist, mit Einem Worte, das Auctoritäts-System. S. 204.

Censura. Hae propositiones, quatenus, in sensu auctoris acceptae, ad universitatem vel pluralitatem fidelium, religionis dogmatum transferunt definitionem quae ad docentem Ecclesiam, ex divina institutione, pertinet; falsae sunt et temerariae, errorem a Clero Gallicano damnatum in comitiis anni 1715 renovant *); Ecclesiae constitutionem a Christo ordinatam subvertunt; summi Pontificis, Conciliorum, totiusque pastoralis ordinis auctoritatem perimunt, schismaticae sunt et haereticae.

XXVII. Da alles, was eine dem Irrthum unterworfene Vernunft affirmirt, falsch, und da alles, was sie negirt, wahr sein kann, so schließt der Begriff der Gewißheit die Idee einer untrüglichen Vernunft in sich. S. 50.

Hanc doctrinam discipulus acceperat a magistro qui ait: Nichts von dem ist gewiß, was eine Vernunft, die sich irren kann oder die trüglich ist, affirmirt. Gewißheit suchen, heißt also nichts Anderes, als eine untrügliche Vernunft suchen. Essai sur l'Indifférence, t. 2. in Monito pag. VII, 4. Ausg. Et addit. ibid. pag. 5.: Unsere erste Aufgabe muß die sein, uns zu versichern, ob es ein Mittel gibt, mit Gewißheit etwas zu erkennen, und welches dieses Mittel sei; und pag. 29.: das allgemeine Dafürhalten (le consentement commun), der sensus communis, ist für uns das Siegel der Wahrheit, und ein anderes gibt es nicht. — S. 71. Die Gewißheit beruht auf der allgemeinen Auctorität (l'autorité géné-

*) Collect. des Procès-verbaux du Clergé, tom. 6, Pièces justificatives. Nro. 7, col. 505 et 506.

rale) oder auf dem allgemeinen Dafürhalten (consentement commun).

Censura. Hae propositiones, qua parte affirmant rationi fallibili nihil omnino esse certum; falsae sunt, scepticismum inducunt.

Quatenus vero infallibilitatem in sola generali auctoritate, seu in unica generis humani consensione universali, ad sensum auctoris intellecta, constituunt; falsae sunt, temerariae, absurdissimos excusant errores apud Gentes omnes, ante Christi adventum, generatim receptos; eo spectant ut singulare donum infallibilitatis Ecclesiae docenti detrahant.

XXVIII. In dem carteſianiſchen Syſteme müßte der Gläubige, ſo oft ſich in ſeinem Geiſte ein Zweifel über eine Wahrheit erhebt, welche er glauben muß, dieſem Zweifel beitreten.

Censura. Haec propositio, in qua auctor his vocabulis, *Systema*, seu *doctrina cartesiana*, abutitur, ut supra notavimus; falsa est, calumniosa, injuriosa in Ecclesiam quae fidem suorum alumnorum, si verum diceret auctor, a pluribus saltem seculis tutari nesciisset.

XXIX. Das Menſchengeſchlecht bezeugt, daß Gott dem Menſchen urſprünglich die nothwendigen Wahrheiten geoffenbaret habe, wie die Kirche bezeugt, daß der Heiland dieſelben Wahrheiten, jedoch in einer mehr entwickelten Geſtalt, geoffenbaret habe. S. 75.

XXX. Das Menſchengeſchlecht und die Kirche ſind in dieſem Punkte unfehlbar (über die Realität der dem Menſchen gemachten Offenbarungen). Ibid.

Censura. Hae propositiones falsae sunt, scandolosae, eo spectant ut Ecclesiae tollant infallibilitatem Christi promissis innixam, eam temere assimilando commentitiae huic infallibilitati quae generi humano ab auctore tribuitur.

XXXI. Der Act des Glaubens in ſeiner größten Allgemeinheit iſt die Unterwerfung des Geiſtes unter die Auctorität der katholiſchen oder allgemeinen Tradition, welche das Zeugniß von Gott überliefert. S. 86.

Censura. Haec propositio falsa est, veram fidei notionem invertit; et insuper vox, *Catholica*, temere et captiose in ea usurpatur contra usitatum, et solemniter receptum in Ecclesia, hujus vocis intellectum.

Propositiones excerptae ex opusculo quod inscriptum est: *Catéchisme du sens commun.*

XXXII. Es gibt keine für den Einen so evidente Wahrheit, daß sie nicht für den Andern ungewiß sein könnte. S. 17.

XXXIII. Es gibt keine Wahrheit, von der ein jedes Individuum aus sich, ohne Beihülfe des sens commun, unfehlbar und absolut gewiß sein könnte. S. 17.

XXXIV. Allein könnte denn der sens commun uns nicht täuschen? Antwort: Mag der sens commun uns täuschen können oder nicht, so steht es doch fest, daß er für alle Menschen der höchste Grad der Gewißheit ist. S. 18.

XXXV. Allein die individuelle Vernunft kann sich täuschen, indem sie eine besondere Ansicht für den sens commun hält. Antwort: Das ist wahr. S. 22.

Censura. Hae propositiones falsae sunt; pyrrhonismum inducunt; et, prout ab auctore usurpantur, ad religionis eversionem spectant.

XXXVI. Die katholische Glaubensregel ist absolut identisch mit der des sens commun.

XXXVII. Der sens commun und der sens catholique sind Eins und dasselbe. S. 72, 77, 86.

Censura. Hae propositiones, intellectae ad sensum auctoris, falsae sunt, et iisdem notis inurendae quibus propositiones XXV. XXVI.

XXXVIII. In dem Heidenthume wie in dem Christenthume gibt es nichts Falsches, nichts Irrthümliches, außer den Häresieen, d. i. den besondern Ansichten. S. 91.

XXXIX. In dem Heidenthume wie in dem Christenthume sind der katholische Glaube, die katholischen oder allgemeinen Ueberzeugungen wahr. S. 92.

[1] *Censura.* Hae propositiones falsae sunt, scandalosae, in christianam religionem contumeliosae, eo quod inter hanc religionem et abominandam superstitionem quamdam affinitatem vel potius identitatem statuunt. Insuper vocabula ista, *Haereses, Fides catholica, Doctrinae catholicae,* in sensu Ecclesiae inaudito temere et captiose usurpantur.

Propositiones excerptae ex Diario quod inscribitur: *L'Avenir* *).

XL. „Herr De La M. hat mich beauftragt, Ihnen zu sagen, daß er seit 15 Jahren daran arbeitet, den Katholizismus zu regeneriren" (der Katholizismus ist nichts Anderes, als das allgemeine Gebot: Docete omnes gentes. Nr. 318, 30. Aug. 1831, col. 3.), „und demselben unter einer neuen Gestalt und mit weiterer Verbreitung die Kraft und das Leben wiederzugeben, welche ihn verlassen hatten." Nr. 110, Anhang vom 3. Februar 1831, col. 15. Plaidoyer de M.

Censura. Haec propositio, quatenus enuntiat Catholicismum, seu doctrinam, documentum universale Ecclesiae, interiisse, atque regeneratione et reformatione indigere; est haeretica **).

XLI. Wer immer dem Katholizismus auf seiner bewundernswürdigen Bahn durch die menschlichen Ereignisse hindurch gefolgt ist, weiß, daß man bei verschiedenen Anlässen an ihm verzweifelte. Ohne Verdunkelung ging er nicht aus seiner Wiege, der alten Welt, hin zur Eroberung America's.... Er hatte Niederlagen.... Zwischen Carl d. Gr. und Gregor VII. z. B. wurde er zu einem Chaos, von dem uns nur schreckliche Erinnerungen zurückgeblieben sind, und welches das 9., das 10. und die Hälfte des 11. Jahrhunderts hindurch fortgedauert hat..... Die Kirche, durch den Irrthum in einem Theile Europa's gefesselt, hatte nichts, denn

*) Plerique articuli ex quibus XVI, sequentes propositiones excerptae sunt, collecti reperiuntur in opere cui titulus: *Mélanges* Catholiques, quod publici juris fecerunt Procuratores generales pro tuenda religiosa libertate, 2 vol. in 8. Paris., 1831. At observandum est nonnullos ex praefati Diarii articulis in quos censura animadvertimus hoc in opere vel desiderari, vel quoad substantiam fuisse interpolatos; licet illius titulus *Excerpta ex Diario* l'Avenir praenuntiet, et ipsi editores in prooemio expresse declaraverint, *hoc esse suum opus quod neminem latere velint*; *nec deinceps necessum fore huc illucque,* in memorati Diarii foliis, *illorum cogitata perquirere, ut ipsis exprobrentur, pag. IV.*

**) *Const.* Auctorem fidei, *propos. I. damn.*

ein eben so trostloses, als enges Gebiet; ihre Disciplin war entschwunden, ihre Wissenschaft war zu Grunde gegangen.... Die Civilisation der Araber lieferte der Welt den Beweis, daß die christliche Aera der Hedschra des neuen Gesandten Platz gemacht hatte. Niemals war ein Beweis verführerischer..... Die Unwissenheit, die Schlechtigkeit und die Söhne des Nordens machten sich die Katholizität, welche von der Fürsehung verrathen war, streitig..... Wahrlich, der Verfall war groß, und niemals konnte eine neue Religion den Sturz der alten Götter mit größerm Scheine der Wahrheit vorhersagen. . . . Vier Jahrhunderte des Ruhmes folgten auf das Chaos der vorhergegangenen Jahrhunderte.... Im Jahre 1778, als Voltaire starb, als Rousseau Gott diese harmonische Seele zurückgab, welche ihr ganzes Leben hindurch in der Einsamkeit die Uebel eines entarteten Geschlechts beklagte, da konnte die Verzweiflung in das Herz eines Katholiken einkehren, und wenn einer unter ihnen von dem Schauspiele, welches er vor seinen Augen hatte, nicht gestorben ist, so bedaure ich dieses; doch richtiger, Rousseau ist für uns gestorben. Rousseau wurde von Gott geschaffen, um der heidnische Jeremias für die beiden heidnischen Jahrhunderte zu sein, welche in den Revolutionen ihren Schluß finden sollten, und die Bestimmung dieses Namens ist noch nicht ihrem ganzen Umfange nach erfüllt worden. N. 83, 7. Jan. 1831. Col. 4 u. 5.

Censura. Haec doctrina, quatenus statuit Catholicismum, seu documentum universale Ecclesiae, tantam eclipsim passum fuisse ut Ecclesiae disciplina atque scientia aliquando interierint, idemque universale documentum casu adeo profundo in chaos per seculum IX, X, et dimidium XI fuisse depressum, ut de ipso identidem desperatum fuerit, imo et Catholicus desperare potuerit; est temeraria, scandalosa, favens infestis haereticorum in Ecclesiam conviciis, eaque partim renovans, sapiens haeresim.

In quantum affirmat Ecclesiam in una ex Europae partibus, velut in carcere aliquando fuisse ab errore coarctatam est haeretica.

In eo quod asserit Catholicitatem Ecclesiae divina providentia proditam fuisse; est impia.

Quatenus vero renovat encomia quibus hostes christianae religionis infensissimi unum ex coryphaeis incredulitatis, Genevensem illum *societatis eversorem* (Censura Emil. sac. Facult. Par. p. 5.), prosequuntur; eumdemque per totam vitam suam, mala deperditae societatis, ad exemplum Jeremiae, in solitudine deflentem exhibet, christianarum aurium est offensiva et scandalosa.

XLII. Das erste und das wichtigste aller unserer Rechte ist das Recht, in unserm Glauben wie in unserer Gottesverehrung frei zu sein, ist somit das Recht, uns geistig nicht regieren zu lassen von Hirten, welche unsere Feinde gewählt haben. . . Wir wollen keinen ministeriellen Clerus, kein royalistisches Priesterthum. N. 318, 30. August 1831. Col. 4.

Nur Eines ist es, was unsere Feinde thun können: das Budget vermindern; Bischöfe Frankreichs, mehr sagen wir Euch nicht! Es ist Eure Sache, zu prüfen, was ihr Euren bischöflichen Stühlen sterbend lieber hinterlassen wollet: einen reichen und verderblichen Episcopat, der Alles zu Grunde richtet, oder einen armen Episcopat, der würdig ist, Euch nachzufolgen. Was uns betrifft . . . wenn unsere Bemühungen bei Euch fruchtlos bleiben, so wird uns das sehr betrüben, ohne jedoch jemals den kindlichen Gehorsam zu verletzen, der Euch gebührt. Gott weiß es, daß wir unser Leben darum geben, um durch Euch gerettet zu werden! Jedenfalls aber werden wir uns nicht selbst aufgeben; wir werden uns aller Mittel bedienen, welche uns die Gesetze der Kirche erlauben, ohne die höchsten Rechte des apostolischen Stuhles zu schmälern; allein um den Concilien und unsern Gewissen zu gehorchen, werden wir gegen diejenigen protestiren, welche den Muth haben werden, den Bischofstitel aus den Händen unserer Unterdrücker anzunehmen. Von heute an legen wir diese Protestation ein; wir legen sie nieder in das Andenken aller Franzosen, in denen der Glaube und die Schaam nicht erloschen sind, unserer Brüder in den vereinigten Staaten, in Irland und in Belgien, aller derer, die an der Freiheit der Welt arbeiten, auf welcher Seite sie auch stehen mögen. Wir werden dieselbe, wenn es erforderlich sein

wird, barfuß in die Stadt der Apostel vor die Stufen des Grabes des h. Petrus bringen, und wir wollen sehen, wer die Pilger für Gott und die Freiheit auf ihrem Wege aufhalten wird. N. 41, 25. Nov. 1830. Col. 3 u. 4.

Censura. Doctrina in his propositionibus contenta, quatenus innuit auctorem ejusque sequaces nolle a pastoribus, seu Episcopis a Gubernio nominatis et a Summo Pontifice, juxta concordatum quod adhuc vim legis retinet, canonice institutis, in spiritualibus regi ac gubernari; est schismatica.

In eo quod etiam innuit, ab iisdem Episcopis in spiritualibus non gubernari jus fasque esse auctori et ipsius sectatoribus; eosque adversus praefatos Episcopos, sine Pastorum Ecclesiae concursu, protestaturos, ut suae conscientiae et Conciliis obsequantur; falsa est, temeraria, scandalosa, Episcopalis auctoritatis laesiva, regiminis hierarchici subversiva, inducens in schisma, erronea.

Et sic intellecta, ut iidem Episcopi non forent legitimi et veri episcopi, quibus omnes Dioecesani sese subjicere, ipsisque reverentiam et obedientiam in spiritualibus praestare tenerentur; est haeretica *).

XLIII. Die Sprachen sind Gott selbst; denn es steht irgendwo geschrieben, das Wort sei Gott. N. 2, 17. Oct. 1830. Col. 6.

Censura. Haec propositio intellecta sensu nativo et litterali, est blasphema; Scripturae sacrae verba temere et irreverenter allegat, et in impium sensum contorquet.

XLIV. Die Freiheit ist das Sieb, welches uns den Glauben erhalten hat. N. 268, 11. Juli 1831. Col. 7.

Etwas Anderes wünschen, als die Freiheit, und vor Allem die Freiheit der Presse, welche, was wir wohl bemerken wollen, die Bürgschaft für alle anderen Freiheiten ist, das heißt die Unterdrückung der Kirche und den Ruin des Glaubens wünschen. N. 1, 16. Oct. 1830. Col. 5.

Censura. Haec doctrina quae statuit libertatem, et imprimis libertatem omnimodam et illimitatam prelo subjiciendi scripta quaelibet, aut ipsa typis impressa evulgandi, cribrum esse quo fides fuit conservata, ita ut, qui aliud expetit praeter libertatem istiusmodi, Ecclesiae oppressionem fidcique eversionem exoptet; falsa est, temeraria, scandalosa, sensui Ecclesiae per Concilio-

*) Conc. Trident. Sess. 23. Can. 8.

rum et Summorum Pontificum decreta manifestato, contraria; et in Ecclesiam injuriosa.

XLV. Kann die Censur (der Bücher oder Schriften) von der Kirche ausgeübt werden? Nein. Es bleibt also die Freiheit (der Presse), und Gott sei gedankt, daß er den Menschen zu einem so erhabenen Wesen gemacht, daß die Gewalt sich vergebens gegen seine Intelligenz verschwört und daß der Gedanke keinen andern Richter hat, als den Gedanken selbst. Weit entfernt, daß die Ordnung der Dinge durch den freien Kampf des Irrthums gegen die Wahrheit zerstört werde, ist eben dieser Kampf selbst die ursprüngliche und allgemeine Ordnung der Dinge. N. 239, 12. Juni 1831. Col. 5.

Censura. Haec propositio, qua parte affirmat censuram librorum scriptorumve non posse ab Ecclesia exerceri; est scandalosa, auctoritatis Ecclesiae constanti perpetuaque praxi firmatae eversiva, ipsique injuriosa; erronea.

Quatenus asserit confictum omnino liberum erroris contra veritatem ordinem esse primigenium et universalem: quasi Ecclesia, libero huic conflictui erroris adversus veritatem censuris obsistendo, violaverit ordinem primigenium a Deo constitutum; est erronea, in Ecclesiam ejusque Pastores contumeliosa.

XLVI. Die Kirche bedient sich der prävenirenden Censur nicht, d. i. jener Censur, wie sich der Verfasser ausdrückt, welche den Irrthümern der freien Intelligenz vorbeugt oder vorbeugen will, indem sie verhindert, daß ihre Ansichten durch die Presse bekannt werden; moralisch zu reden, könnte sie das auch nicht, ohne gegen ihr Herkommen und gegen ihre Ueberlieferungen von 18 Jahrhunderten zu verstoßen. N. 261, 3. Juli 1831. Col. 8 u. 9.

Censura. Haec propositio falsa est, temeraria, decretis Conciliorum, praesertim Lateran. V sub Leone X, Trident. sess. 4 *), regulis Summorum Pontificum auctoritate evulgatis **) contraria.

---

*) Vid. etiam Conc. Senon. in decret. mor., art. 34. Collect. Labb., tom. 14. col. 478. edit. Lut. Paris. 1672.; et Conc. Colon. part. 12. cap. 9.; ibid. col. 559.

**) Vid. *le Propagateur*, tom. 5., pag. XXV. Regul. X. et seqq.; et pag. XXXVI. de impress. libr.

XLVII. Die Entscheidungen der Concilien anführen . . . so daß sie zu dem Zweifel an ihre Unfehlbarkeit verleiten, wenn sie über den Glauben sprechen, das ist die stehende Taktik aller Gallicaner gewesen. N. 269, 12. Juli 1831. Col. 11.

Der französische Clerus verpestete, trotz der Verdammungen von Rom, in seinem eigenen Schooße den Geist des Katholicismus (indem er die gallicanischen Lehren annahm). N. 1, 16. Oct. 1830. Col. 4.

Es gibt im Grunde in Europa nur fünf Classen von Menschen. Die erste Classe befaßt Katholiken, Gallicaner, Philosophen, Atheisten . . . . N. 29, 13. Nov. 1830. Col. 2.

Die Protestanten, die Philosophen und die Gallicaner verbanden sich gewisser Maßen im vorigen Jahrhunderte, um die päpstliche Auctorität anzugreifen, indem sie die historischen Thatsachen entstellten. Insbesondere haben die letzteren sich in diesem Punkte ausgezeichnet, und sie sind die gefährlichsten Feinde des h. Stuhles gewesen. N. 269, 12. Juli 1831. Col. 11.

Der Anglicanismus, der Gallicanismus, der Josephinismus, dieser dreifache Gewissenswurm, konnte nicht zu Grunde gehen, wenn er nicht in Frankreich vernichtet wurde. Gott erweckte einen einzigen Menschen. N. 83, 7. Jan. 1831. Col. 5.

Es gibt eine religiöse Lehre, welche sich alle Mächte verbindlich gemacht hat, und welche alle Ungerechtigkeiten sanctionirt hat; diese Lehre nennt sich Gallicanismus. N. 123, 16. Febr. 1831. Col. 3.

Als der Bastard-Katholicismus sich in Frankreich bildete und der Souverain durch einen förmlichen Act das französische Schisma vollendete . . . N. 325, 6. Sept. 1831. Col. 4.

Censura. Hae propositiones, quatenus redarguunt Clerum, et praesertim Praesules Gallicanos, quod ita Conciliorum generalium definitiones retulerint, ut de eorum infallibilitate dubium injicerent; sensum catholicum corruperint: quatenus insuper eumdem Clerum traducunt, quasi omnes sanxerit injurias, illum a Catholicis secernunt, imo notam schismatis ipsi inurunt, eumque vocant hostem Sanctae Sedi magis infestum quam protestantes

et pseudophilosophos; ac demum cum istis et Anglicanis et Josephistis in eodem collocant ordine, simulque adversus Sanctam Sedem ipsum quodam modo conspirasse affirmant; falsae sunt, temerariae, scandalosae, in Ecclesiam Gallicanam, fide integerrima et erga Sanctam Sedem devotissimo obsequio praestantissimam, contumeliosae *); ad schismata et dissentiones excitanda et fovenda inducunt.

Quatenus vero schismaticam declarant Ecclesiam Gallicanam quam Ecclesia Romana in sinu suo et sua communione semper retinuit; Ecclesiae unitatis destructivae.

XLVIII. Die Methode, welche in der Schule die Oberhand gewann, und welche nur rein logisch zu Werke gehen ließ, tödtete eben dadurch allen Fortschritt, und konnte nur eine abstracte leere Wortwissenschaft zu Stande bringen. Die katholische Wissenschaft muß demnach geschaffen werden, und sie ist es, welche der menschliche Geist, der Unzulänglichkeit und Unordnungen der gegenwärtigen Wissenschaft müde, erwartet. Aus bestimmten Begriffen des Glaubens wird früher oder später, und vielleicht bald, ein allgemeines System der Verständigung (système d'explication), eine wahre Philosophie, welche dem Bedürfnisse der Zeit entspricht, hervorgehen. N. 257, 30. Juni 1831. Col. 4.

Censura. Haec doctrina, quatenus asserit scientiam Catholicam nondum esse creatam; scandalosa est; haeresim sapiens.

Qua parte affirmat Theologiam, juxta methodum in Scholis Catholicis usurpatam, scientiam esse abstractam, rebus vacuam et solis verbis constantem; atque adeo esse confusam, inconditam et inopem ut impar sit, sicuti insinuat auctor, certae fidei notioni exhibendae; falsa est, temeraria, in sanctissimos viros qui magno Catholicae religionis bono Scholasticam excoluere, atque in Scholas Catholicas injuriosa, infesta in Scholasticam haereticorum convicia renovat **).

XLIX. Wenn es geschähe (daß das römische Volk den letzten Ring abschüttelte, durch welchen das Oberhaupt der Kirche bis jetzt noch einen Rest der politischen Verfassung an das Pontifical-Kreuz anknüpft [Worte des Globe]), wenn dies geschähe, glaubt ihr denn, daß diese Handlung keine Handlung des Fortschrittes wäre? N. 83, 7. Jan. 1831. Col. 6.

*) Vid. Const. *Auctorum fidei*, versus finem §. *Neque silentio.*
**) Const. *Auctorem fidei*, propos. 76. damn.

Censura. Haec doctrina est falsa, temeraria, scandalosa, seditiosa, rebellis, jurium Romanae Ecclesiae laesiva, in Summos Pontifices et Ecclesiam injuriosa.

L. Gläubig oder nicht gläubig, wer immer an eine wahrhafte Befreiung denkt, muß zuerst und vor Allem sich bestreben, die Intelligenz und das Gewissen frei zu machen; denn diese können nicht unterjocht werden, ohne daß der ganze Mensch unterjocht ist, und ihre Freiheit erzeugt alle andern Freiheiten; auf diese Weise hat uns Christus frei gemacht: Christus nos liberavit. (Gal. IV. 31.) N. 318, 30. Aug. 1831. Col. 3.

Censura. Haec propositio, quatenus affirmat libertatem qua juxta Apostolum *Christus nos liberavit*, eam esse quam constanter profitentur auctor et ejus discipuli; falsa est, temeraria, scandalosa, verba sacrae Scripturae, contra decretum Tridentinum, in sensum alienum, imo et periculosum, irreverenter contorquens.

LI. Die Charte von 1814 und das Concordat sind factisch und wirklich vernichtet, und wenn man darauf besteht, unsere geheimen Namen zu wissen, so sagen wir es frei heraus, wir sind Anti-Concordatianer. N. 49, 3. Dec. 1830. Col. 5.

Diejenigen würden einen Beweis ihrer großen Unfähigkeit im Urtheilen ablegen, welche durch den Anblick so vieler Ausschweifungen (die von den Fürsten begangen worden und in der Geschichte der letzten Zeiten des römischen Reiches verzeichnet sind) nicht dahin gebracht würden, die Vortheile einer völligen Trennung der Kirche von dem Staate einzusehen. N. 13, 28. Oct. 1830. Col. 9 u. 10.

Beide, der Staat und die Kirche, müssen die gänzliche Trennung des Staates und der Kirche wünschen . . . ohne welche es für die Katholiken gar keine religiöse Freiheiten geben würde. N. 53, 7. Dec. 1830. Col. 2.

In Deutschland wie in Frankreich kann die Religion nur durch die Freiheit gerettet werden, und die nothwendige Bedingung zu dieser Freiheit, man darf nicht müde werden, es zu wiederholen, ist die gänzliche Trennung der Kirche vom Staate. . . . Eine dreifache Binde der Verblendung oder

eine träge Sorgloſigkeit kann allein die Preisgebung dieſer heiligſten aller Intereſſen erklären . . . id est ut explicat auctor, die Weigerung, bei der großen Bewegung mitzuwirken, welche der Kirche ihre völlige Unabhängigkeit verſchaffen ſoll. N. 67, 21. Dec. 1830. Col. 4.

Censura. Haec doctrina, quae statuit Concordatum initum inter Summum Pontificem felic. record. Pium VII. et Gubernium Gallicum facto consummato rescissum esse; atque impotentis judicii illos arguit qui necessitatem completae ac totalis separationis Status et Ecclesiae non agnoscerent, extremaeque caecitatis vel ignavae incuriae ipsos insimulat, imo et velut desertores notat causae omnium sacratissimae, qui ad hanc separationem concurrere detrectarent; falsa est, temeraria, in Ecclesiae Praesules, et in Summum Pontificem (cujus est de causis majoribus judicare, et de iis quae ad bonum Ecclesiae regimen spectant decernere) injuriosa, illorumque auctoritatis laesiva.

LII. Laßt uns die verächtlichen Ueberlieferungen vergeſſen, dieſen traurigen Tauſch von Geld und Segenſpendung, der nächſt der Beſoldung vom Staate die Urſache unſerer Unglücke iſt. . . . . Et auctor, Deum sui erroris patronum advocans, addit . . . . Gott hat es ſo nicht gewollt; Gott hat ehedem in Iſrael dem geheiligten Stamme kein Erbtheil gegeben; er machte ihn zur Waiſe und wollte ihm lieber die Liebe ſeiner Brüder, als die Felder Judäa's, zum Erbtheile überlaſſen. N. 18 u. 19, 2. u. 3. Nov. 1830. Col. 6.

Censura. Haec doctrina, quatenus affirmat Ecclesiae Ministros spiritualia pro temporalibus commutare, cum sacrae alicujus functionis occasione, stipendium seu honorarium a fidelibus oblatum recipiunt; atque hujusmodi consuetudinem notat veluti despicatas traditiones, et nostrorum infortuniorum originem: quasi simoniaca labe inficerentur, et despicatas sequerentur traditiones Ecclesiae Ministri dum, secundum receptum et probatum Ecclesiae morem et institutum, utuntur jure promulgato ab Apostolo accipiendi temporalia ab iis quibus spiritualia ministrant *); talisque ejusdem juris usus esset causa nostrarum infelicitatum; falsa est, temeraria, scandalosa, ecclesiastici et pastoralis juris laesiva, in Ecclesiam ejusque Ministros injuriosa **); errorem in Wiclefo praedamnatum renovat ***).

---

*) I. Cor. IX. 7. et seqq.

**) Const. *Auctorem fidei*, propos. 54. damn.

***) Collect. judicior., tom. I. part. 2. pag. 165. col. 1. art. 17.

Quatenus vero insinuat nullam dotationem, nullumque temporalem reditum sacerdotibus ac levitis antiqui foederis fuisse a Deo assignata in tribuum possessiones; aut nullum ipsis stipendium, pro eorum ministerio, juxta Dei mandata, ab Israelitis fuisse persolvendum; verbo Dei, Mosaicae Constitutioni aperte contradicit *).

LIII. Der Clerus muß auf seine Besoldung verzichten; es gibt eine kostbarere Sache ... den Glauben ... und ich begreife nicht recht, wer unseren unvergänglichen Anspruch auf diesen Schatz angreifen wird, nachdem wir ihn um den Preis des Heiles unserer Nachkommen erhalten haben. N. 31, 15. Nov. 1830. Col. 3.

Möge die Kirche Frankreichs endlich erkennen, daß ihre gegenwärtige Verfassung mit allen Ueberlieferungen des Alterthums streitet! Eine vom Staat besoldete Kirche, das ist eine Neuerung, die nie gesegnet werden wird, ein schreckliches Beispiel, welches unsern Nachkommen hinterlassen wird, und welches bis jetzt erst einen Theil seiner Früchte getragen hat. N. 18 u. 19, 2. u. 3. Nov. 1830. Col. 7.

Katholiken, seht, was euch die Millionen vom Staate kosten: die Freiheit des Gewissens und den Bestand der Kirche. N. 15, 30. Oct. 1830. Col. 6.

Censura. Hae propositiones, in quibus asseritur Clerum Gallicanum, fidei servandae causa et salutis fidelium procurandae, teneri ad abdicandam suae Ecclesiae dotationem sancitam Concordato Pii VII. felic. record. et ejus Constitutione *Ecclesia Christi*, §. *Sed quoniam*; novum hac dotatione induci rerum ordinem omnibus antiquis traditionibus contrarium; eamque conscientiarum libertatis, Ecclesiae eversionis pretium esse, et formidandum exemplum posteris derelictum; falsae sunt, temerariae, scandalosae, ecclesiastici juris et pastoralis laesivae, Summo Pontifici, Ecclesiae, ejusque Ministris injuriosae.

LIV. An dieser Proselytenmacherei (der Jesuiten-Missionare), welche Leute für den König von Spanien oder für den König von Portugal suchen, statt die Völker in die Kirche zu führen, erkennet ihr die Christen des Zeitalters Ludwig's XIV. ... Die Jesuiten können nichts mehr für

*) Numer. XVIII, 8 et seqq.; XXXV, 2 et seqq. — Josue XXI.

die Religion thun, und die Bulle, welche sie wieder eingeführt, beweiset bloß, daß die Kirche in ihrer göttlichen Weisheit gewollt hat, daß ein natürlicher Tod ihr Schicksal besiegele. N. 341. Supplement vom 22. Sept. 1831. Col. 8 u. 9. Rede, gehalten in der Pairskammer von den Redactoren des Avenir.

Censura. Hae propositiones sunt respective falsae, praesumptuosae, temerariae, in Ordinem studio fidei inter Gentes propagandae de Ecclesia bene meritum calumniosae; favent haereticorum et incredulorum in ordines religiosos odio et conviciis; Summo Pontifici Pio VII. injuriam inferunt.

LV. Nicht alle unsere Anstrengungen in Frankreich und im Auslande sind fruchtlos gewesen. . . . Die Katholiken begriffen den Vortheil eines offenen Kampfes gegen die Unterdrückung, und auf unser Wort hat sich auf allen Seiten ein Widerstand gebildet, der stark ist, wie die Gerechtigkeit. N. 395, 15. Nov. 1831. Col. 3.

In diesem Werke der Regeneration, welches dem gegenwärtigen Zeitalter einen so feierlichen Charakter aufdrückt, sind die Katholiken bestimmt, gewisser Maßen den Kern des Menschengeschlechtes zu bilden, indem sie sich bestreben, sich von Neuem auf den beiden Grundlagen der Freiheit und Ordnung wieder zu constituiren. Daselbst Col. 6.

Katholiken, unsere Pflicht ist, diese Epoche zu beschleunigen; wären wir allein, so würden wir sie erfüllen. Daselbst Col. 7.

Die Katholiken haben seit einem Jahre einen großen Kampf begonnen, der, wenn sie standhaft bleiben, mit dem schönsten Siege enden wird. . . . Die Welt wird ihnen die Freiheit zu verdanken haben . . . aber eine reelle Freiheit, eine Freiheit, welche auf die Achtung der Menschenrechte gegründet ist. Daselbst Col. 11. Eine Unions-Acte ist allen vorgehalten, welche . . . auf die Freiheit der Welt noch hoffen und welche daran arbeiten wollen. Daselbst Col. 8.

Die Katholiken, indem sie das Signal zu dieser politischen Union geben, denken nicht daran, diese auf die Gränzen

ihres religiösen Glaubens zu beschränken. . . . Die Rechte, welche sie vertheidigen, sind die allgemeinen Rechte aller ihrer Mitbürger. Daselbst Col. 7.

Diese Rechte sind 1) die völlige Gewissens- und die Religionsfreiheit, so daß die Gewalt in keiner Weise und unter keinem Vorwande um die Lehren, die Disciplin und die Ceremonieen einer Religion sich kümmere; 2) die Preßfreiheit. Daselbst Col. 7.

Jam pridem dixerat auctor tentaminis. Der Christianismus erblickte in dem Souverain den Diener Gottes (Röm. XIII.), den Stellvertreter Christi; allein er sagte ihm, daß sein Recht, welches auf das göttliche Gesetz gegründet, ihn wie seine Unterthanen verpflichtete, sofort erlösche, sobald er sich gegen das oberste Haupt auflehne, von dem seine Gewalt herstammte. Dieselben Gesetze bestimmten die Verhältnisse der Privatpersonen unter sich, und der Privatpersonen zum Staate. . . . Nicht dem Menschen gehorchte man, sondern Jesu Christo. Der Souverain, lediglich Vollstrecker seiner Befehle, regierte in seinem Namen, war geheiligt wie er, so lange er sich der Gewalt bediente, um die Ordnung aufrecht zu halten, welche der souveraine Heiland (Sauveur-Roi) eingeführt hatte; seine Auctorität hörte auf, sobald er sie verletzte. . . . Die Unterwerfung des Volkes unter den Fürsten setzte als Bedingung die Unterwerfung des Fürsten unter Gott voraus. Des Progrès de la Revolution etc. p. 5 u. 6.

Censura. Hae propositiones, quatenus exhibent praesentia tempora veluti solemni signata charactere, quem ipsis imprimit humana societas in sui regenerationem enitens; quatenus insuper privati gloriantur se, adversus oppressionem pugnam apertam in Regnis plurimis concitasse, populosque commovisse ut potestatibus vehementer resisterent, ad vindicandam libertatem in eo sitam, quod quisque frui possit omnibus juribus, inter quae istud potissimum annumeratur, omnimoda scilicet libertas scripta quaelibet typis mandandi et evulgandi; seditiosae sunt, rebelles, Evangelicae et Apostolicae doctrinae, dictis et exemplis SS. Patrum et Christianorum praesertim priorum seculorum firmatae,

adversantur *); Status politici fundamenta convellunt, pacem publicam perturbant.

Quatenus vero generatim statuunt libertatem omnimodam conscientiae et cultus religiosi cuilibet, publico jure, competere: quasi Principibus secularibus non inesset potestas falsas religiones in suis Regnis non admittendi, et eas quae legi naturali adversarentur prohibendi; scandalosae sunt; unum ex juribus Principum nemini dubium pessumdant; erroribus religiosae societati maxime perniciosis latissimam aperiunt viam, eoque spectant ut vera Religio et fides subvertantur; sunt impiae.

Et in eo quod asserunt Principes seculares a suo jure suaque auctoritate excidere, statim ac rebellant in Deum, ordinem violant ab ipso constitutum, vel etiam illius legi subjici desinunt; iisdem notis subjacent quibus propositiones primae partis hujus censurae, et praeterea errorem renovant in Wiclefo et Joanne Hus praedamnatum **).

LVI. Diejenigen, die da wagen, zu ſagen, die da wagen, zu glauben, Rom würde, wenn es in tiefſter Unterwürfigkeit gefragt würde, ſtillſchweigen, wenn ſich falſche Lehren in der Herde Chriſti ausbreiten, die haben eine ſchlechte Idee von Rom. Wiſſen ſie denn nicht, daß die Kirche, wenn die Reinheit der Lehre in Gefahr iſt, niemals ſchweigt? Ecclesia non tacet. N. 377, 28. Oct. 1831. Col. 4.

Es iſt wahr, daß wir noch keine Antwort erhalten haben; allein was will man daraus ſchließen? Wenn man Katholik

*) Matth. X. 16. 23.; XXII. 21. — Luc. XXI. 12. 19. — Rom. XIII. 1. 2. 4. 5. 6. — I. Petr. II. 13. 14. 15. 17. 18.
Tertull. Apolog. cap. 30. 31. 32. 33. 35. 36. 37. 38. 43. edit. Rigalt. — S. Just. Apolog. 1. n. 17. pag. 54. edit. BB. — Athenag. Legat. pro Christ. n. 1. inter oper. S. Just., pag. 280. — S. Cyprian. lib. ad Demetrian., pag. 221. et 222. edit. Baluz. — Osius, apud S. Athan. Hist. arian. n. 44. tom. 1. part. 1. pag. 371. edit. BB. — S. Greg. Naz. Orat. 20. tom 1. edit. Bill., pag. 350. — S. Ambr. Serm. de Basilic. trad., tom. 2. pag. 864. edit. BB. — Idem, Epist. 20. ad Marcellin. ibid., pag. 852. — S. Aug. Enarr. in Psalm. 124. n. 7. tom. 4. part. 2. col. 1416. edit. BB. — S. Fulgent. lib. ad Trasimund., cap. 2. pag. 70. edit. in 4. 1684.
Pass. Agaun. ap. Ruinart. Act. Mart., pag. 276. 277. edit. Amstelod. 1713. — Act. S. Philip. Episc. Heracl., ibid. pag. 416. — Act. S. Julii, ibid., pag. 549. etc. etc.

**) Collect. judic., tom. 1. part. 2. pag. 44.

ist, so muß man annehmen, daß in den Augen des h. Stuhles, da er die Wahrheit niemanden versagen kann, der ihn demüthig darum bittet, da er den Irrthum und gefährliche Irrthümer, die sich täglich ausbreiten, nicht dulden kann, unsere Lehren vom katholischen Standpunkte aus (*catholiquement*) untadelhaft sind. Daselbst Col. 5.

Censura. Haec doctrina, quatenus affirmat Catholicum quemque teneri ad credendum auctorum doctrinas esse catholice irreprehensibiles, eo quod Sancta Sedes eas non damnaverit; et hoc ipso silentium Sedis Apostolicae pro approbatione statuit; falsa est, scandalosa, saluti animarum noxia, praefavet pessimis novitatibus quae temere spargerentur; ad Evangelicam doctrinam iniquis praejudiciis opprimendam viam sternit; effatum S. Augustini perperam allegat, ipsique est injuriosa; praedamnata a Clero Gallicano anno 1700 *).

Observationes in quosdam articulos Declarationis sanctae sedi oblatae ab auctoribus Diarii quod inscribitur, *l'Avenir.*

I. Wir lehren, der Mensch dürfe die ihrer Natur nach wandelbaren und einander entgegengesetzten individuellen Ansichten nicht als die Grundregel für seine Urtheile annehmen, sondern die allgemeinen ewigen Ansichten der menschlichen Gesellschaft, welche in ihrer Fortdauer und in ihrer Allgemeinheit den unwandelbaren Charakter der Wahrheit an sich tragen. S. 2, Ausgabe in 8.

Observatio. Hanc doctrinam reprobandam esse censemus acceptam in sensu auctorum, quem exhibent propositiones supra descriptae, n. XXV, XXVI, XXVII, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXVI, XXXVII, XXXIX.

II. Die Ueberlieferung des menschlichen Geschlechtes bezeugt das Dasein einer ursprünglich geoffenbarten Religion. Ibid., id est, ut explicat auctor tentaminis; die einhellige, allgemeine, ewige Uebereinstimmung aller Völker (tom. 3. u. 4.) beweiset die Dogmen, welche die Basis der christlichen Religion sind. Tom. 3. eiusd. operis in Monito, pag. 6.

*) Collect. des Procès-verbaux, tom. 6, Pièces justificatives, Cens. Propos. 120 et 121. Col. 213.

Observatio. Etsi libenter agnoscamus cum doctioribus Religionis apologistis, vestigia primitivae revelationis, circa veritates quae basis et fundamenta sunt religionis et morum, in variorum traditionibus populorum deprehendi; praefatam doctrinam repudiandam esse arbitramur intellectam in sensu auctorum quem proferunt propositiones supra n. I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XVI.

III. Wenn der Mensch bei dem Christenthume angelangt ist, so erkennt er die Lehre Christi, indem er fortwährend denselben Weg verfolgt.

Observatio. Hanc doctrinam damnandam esse putamus acceptam in sensu ab auctoribus intento, quem demonstrant praesertim propositiones supra n. XXV, XXVI, XXIX, XXXVI, XXXVII.

IV. Dieses System (des Wissens) hat seinen Grund und seine nothwendige Richtschnur in dem erstern (in dem Systeme des Glaubens). Ibid. p. 3.

Observatio. Hanc doctrinam reprobandam esse censemus, quatenus supponit scientiam, seu cognitionem rerum certam et evidentem haberi nunquam posse, nisi sola auctoritatis via, id est, ut intelligunt auctores, solo consensu universali, sola generali ratione, juxta sensum propositionum XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVII, XXVIII, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV.

V. Den Gallicanismus verwerfen wir auf das allerentschiedenste. Ibid.

Observatio. Hanc propositionem rejiciendam esse arbitramur, intellectam in sensu auctorum, quem profert propositio XLVII.

VI. Die Gewalt beruht nur dann auf göttlichem Rechte, wenn sie das göttliche Recht der Völker und der Freiheit beschützt. In diesem Sinne hat die katholische Ueberlieferung die Worte der h. Schrift: der Fürst ist der Diener Gottes zum Guten, Minister Dei in bonum, immer erklärt. Ibid. p. 7.

Observatio. Hanc doctrinam damnandam esse censemus intellectam in sensu auctorum, quem exhibet propositio LV.

VII. Wir wollen die Preßfreiheit als die nothwendige Bürgschaft für alle unsere Rechte, und insbesondere für unsere religiösen Rechte. Ibid. p. 17.

Observatio. Hanc doctrinam repudiandam esse putamus intellectam in sensu auctorum, quem enuntiant propositiones XLIV, XLV, XLVI.

VIII. Endlich wissen wir, daß in einer katholischen Verfassung Kirche und Staat vereint sein müssen; allein dieses ist nicht mehr der gesellschaftliche Zustand Frankreichs. Ibid.

Observatio. Hanc doctrinam rejiciendam esse opinamur in sensu ab auctoribus intento, quem proferunt propositiones LI, LIII.

Caeterum declarant Archiepiscopi et Episcopi infra scripti, dum excerptas LVI Propositiones ex praefatis operibus censura notant, non ideo sua mentis esse alia probare quae in iisdem operibus continentur.

Jetzt folgen die Unterschriften der Bischöfe, welche schon auf Seite 182 mitgetheilt worden.

Den Rest des Buches füllen außer einer kurzen Nachweise der Tradition der Väter über die Lehre, daß allein das jüdische Volk vor der Ankunft Christi eine richtige Erkenntniß Gottes gehabt habe, die beigefügten Beweisstücke.

Grundriß der Liturgik der christkatholischen Religion von Fr. Xav. Schmid. Passau, Druck u. Verlag von Fr. Winkler. 1836. 8. S. 760.

Das größere Werk: Liturgik der christkatholischen Religion in drei Bänden, welches wir dem gelehrten Fleiße des Subregens am bischöflichen Clericalseminar in Passau, Herrn Fr. Xav. Schmid, verdanken, ist bereits früher in diesen Blättern *) zur Anzeige gebracht und insbesondre der Pfarrgeistlichkeit empfohlen worden. Jene Anzeige überhebt uns der Mühe, diese neue Schrift des Hrn. Schmid, in welcher derselbe Gegenstand behandelt worden, mit mehren Bemerkungen zu begleiten, um unsere Leser mit ihrem Inhalte bekannt zu machen und dieselbe zu besonderer Berücksichtigung zu empfehlen. Was wir über das größere Werk gesagt, findet im

*) Siehe H. 9, S. 181.

Ganzen auch auf das vorliegende Anwendung, und wir zweifeln nicht, daß dasselbe eine eben so freundliche Aufnahme im theologischen Publicum finden wird, wie jenes gefunden hat. Das Verhältniß, in welchem beide Werke zu einander stehen, und die Absicht, in welcher das letztere verfaßt worden, hat Herr Schmid uns selbst angegeben. Dieser Grundriß ist danach ein Auszug aus dem größeren Werke, um den Candidaten der Theologie und jüngern Priestern ein um einen mäßigen Preis anschaffbares Compendium in die Hand zu geben. Als Auszug enthält es in der Regel nur das Wichtigste des katholischen Cultus, bloße Daten, für die sich der Beweis und die historische Entstehung in dem größern Werke vorfindet.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Soll die Wahrheit des Christenthums von der menschlichen Vernunft bewiesen werden oder nicht?

Diese Frage, um welche sich manche Reibungen in der theologischen Welt kreisen, kann in Beziehung 1) auf Ungläubige und 2) auf Gläubige aufgeworfen werden.

Ad 1) Den Juden und Heiden gegenüber haben Christus und die Apostel stets mit Gründen die Ueberzeugung von Christi göttlicher Sendung und Gottheit festzustellen gesucht. Es ist bekannt, daß Christus und seine Apostel vor den ungläubigen Juden und Heiden sich bezogen auf Christi Leben, Thaten und Lehre, auf die alten Prophezeiungen über ihn u. s. w., um durch alles dieses seine höhere Sendung und ihn als den Messias und den erwarteten Sohn Gottes zu erweisen. Ja, sogar heißt es von Christus und von mehren Aposteln, sie hätten bewiesen, etwa aus der Schrift u. s. w., daß Christus sei der Messias, der Sohn Gottes; man vergl. Apostelg. XVIII. 28.; eben so sprechend ist das Beispiel Christi in der Versuchungsgeschichte; nicht minder liegt dies in der Hinweisung Jesu auf seine Werke als auf den vollkommensten Beweisgrund für alle jene, die seinen Worten nicht Glauben schenken wollten.

Wenn nun Christus und die Apostel Beweise für die Göttlichkeit und so für die Wahrheit des Christenthums geführt haben, um die Ungläubigen zum Glauben an Christum zu bringen, dann ist es gewiß genug, daß es nicht unchristlich und daß es überhaupt nicht unzulässig sei, die Wahrheit des Christenthums den Ungläubigen gegenüber zu beweisen; und es ist dies wohl um so weniger im Widerspruche zu finden mit dem Geiste des Christenthums, da von je her aller katechetische Unterricht in der christlichen Kirche zunächst diese Tendenz hatte.

Allein — so wendet man vielleicht ein — werden denn nicht die Ungläubigen vielmehr durch die göttliche Gnade zu Christo geführt, als durch solche und durch alle Beweise zu Christo gerufen? Der Glaube an Christum als den Sohn Gottes, der Glaube an seine Lehre, ist doch eine Gnade Gottes?

Darin ist nun viel Richtiges und viel Ungenaues mit einander vermischt. Erstlich ist doch gewiß nicht jeder Glaube, weder jeder Glaube an Gott noch jeder Glaube an Christum als den Sohn Gottes, eine Gnade, eine übernatürliche Gabe Gottes zu nennen; denn die Bibel lehrt im Briefe des h. Jacobus, daß auch die Teufel glauben und zittern, und ohne Zweifel ist dort doch der Glaube an die Göttlichkeit der Lehre Christi gemeint, wovon nämlich dort allein die Rede ist; sie berichtet eben so in den Evangelien, daß ein Dämonischer, kraft seiner Besessenheit durch Teufel, Christum als den Sohn Gottes anerkannt habe; die Teufel haben also sogar den Glauben; haben sie den Glauben, so ist auch der Glaube nicht geradezu eine Gnade Gottes, weil die Teufel ja der Gnade Gottes nicht mehr theilhaft, vielmehr auf immer verlustig sind. Ist aber die Bekehrung der ungläubigen Menschen zum Glauben nicht nach dem ganzen Christenthume eine Gnade Gottes? Ohne Zweifel; aber die Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums ist nicht selbst jene Bekehrung, und sie wirkt auch jene Bekehrung nicht selbst; sie ist für alle gewöhnlichen Fälle nur die Einleitung dazu. Wäre die Bekehrung der Ungläubigen rein und absolut nur Sache der Gnade Gottes, dann bedürfte es auch der Predigt des Evangeliums nicht, und es hätte ihrer nie bedurft, und Christus und seine Kirche hätten nimmermehr von Anfang an Prediger des Evangeliums in alle Welt geschickt zur Bekehrung der Heiden.

Wohl wissen wir von einzelnen unmittelbaren Berufungen, Erleuchtungen und Bekehrungen durch Gott; wir wissen z. B., daß der Apostel Paulus so berufen ward, rein durch die Gnade Gottes; wir wissen aber auch, daß diese Fälle unmittelbarer Berufung der unerforschlichen Weisheit Gottes selber vorbehalten seien, daß wir diese nicht berechnen können, daß Niemand darauf sich verlassen dürfe, und daß auch wir in der Bekehrung Anderer darauf nicht bauen dürfen.

Die Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums vor den Ungläubigen ist noch lange nicht ihre Bekehrung zum Christenthume, und sie bewirkt auch diese nicht selbst; sie selbst, hieß es, ist dazu nur das praeambulum oder die Einleitung. Daß das Evangelium verkündigt und daß die Gründe der Ueberzeugung von seiner Göttlichkeit vorgehalten werden, daß dies dem Einen geschieht, indeß es dem Andern nicht geschieht, das ist freilich wiederum eine Gnade für jenen, ein Abgang solcher Gnade für diesen; diese ist aber eine so genannte äußere Gnade, welche bekanntlich noch nicht die Bekehrung zum Glauben ist, sie auch noch nicht erwirkt; diese Gnade steht mit der Verleihung vorzüglicher Geistesgaben fast auf derselben Linie.

Die Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums vor den Ungläubigen soll ihnen nur beibringen (und bringt im glücklichen Falle ihnen wirklich bei) die Einsicht ihres Verstandes oder ihrer Vernunft, oder die Einsicht schlechtweg, daß man das Christenthum für wahr zu erachten habe, und in diesem Sinne die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums. Zur Entstehung dieses Glaubens an die Wahrheit des Christenthums oder zur Entstehung dieses Verstandes-Glaubens ist nun auch nach allem vernünftigen Ermessen an sich eine innere Gnade nicht erforderlich, dazu reicht die Beweisführung hin; wohl mag dazu in Beziehung auf zu beseitigende Hindernisse, auf Anregungen, auf Ausdauer, auf Schwächung der natürlichen Geisteskräfte ꝛc. Gnade nöthig werden; darüber sogleich; an sich scheint sie wenigstens dazu nicht nothwendig. Ist es denn nun aber mit dieser Ueberzeugung nicht genug? und was soll denn nun noch die Gnade? und wie kann man denn noch sagen, der Glaube sei eine Gabe Gottes? Es ist damit noch lange nicht genug, und bei Weitem noch nicht genug zu dem Glauben, wie er sein soll, zu dem „credere, sicut oportet"; und gerade das, was ihm hierzu noch fehlt, muß durch die Gnade zu Stande kommen, wenn Ungläubige sollen gläubig werden.

Es ist nämlich etwas ganz Anderes, die Einsicht zu gewinnen, daß das Christenthum für wahr zu erachten sei, und ein ganz Anderes, diese Einsicht so auf das Gemüth und den Willen einwirken zu machen, daß man nun das Christenthum mit Geist und Herz als eine wahre Lehre umfängt, was das „credere sicut oportet" umfaßt. Schon der Katechismus unterscheidet ja einen todten und einen lebendigen Glauben, und faßt jenen unter obigen Begriff!

Wenn die Vernunft des bis dahin Ungläubigen überzeugt ist, daß er nun pflicht- oder vernunftmäßig urtheilen müsse, das Christenthum sei als wahr anzunehmen, dann liegt zwischen diesem pflicht- oder vernunftmäßigen Urtheile und der wirklichen Aufnahme des Christenthums in Geist und Herz noch eine große, Kluft, welche allein der gute Wille in der Stärkung durch himmlische Gnade auszufüllen vermag; hier muß die Gnade den Willen anregen, fortbegleiten und zur Vollendung führen, als gratis excitans, concomitans und executrix.

Diese Gnade macht also dann jene Verstandes-Ueberzeugung so wenig entbehrlich, daß sie sogar diese Ueberzeugung voraussetzt, je nach dem Grade der Einsicht und der Fassungskraft des Subjectes begründet; ohne vorangehende Erkenntniß des Subjectes fehlte es der Gnade an dem Objecte, das durch sie gefördert würde! Also muß auch für den Ungläubigen die Einsicht herangebracht werden, daß er das Christenthum für wahr zu er-

achten habe, und dieses kann nur geschehen durch Vorhaltung und Mittheilung der Gründe, worauf solche Einsicht beruht, d. h. durch die Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums.

Der Ungläubige kann jene Einsicht nur an der Hand der Belehrung über Christum und seine Lehre gewinnen, und kann sie nur gewinnen, in so fern er Vernunftgebrauch hat; seine Vernunft also muß jene Ueberzeugung gewinnen; und das kann sie nur, wenn unsere Vernunft ihm gegenüber solche Ueberzeugung bereits hat und sie von uns ihm beigebracht wird. Jene Beweisführung ist Sache der Vernunft selbst, wie alle Beweisführung über Wahrheit; also muß dem Ungläubigen gegenüber von unserer Vernunft der Beweis der Wahrheit des Christenthums geführt werden, und seine Vernunft muß diesen Beweis für sich selbst so gewinnen an der Hand des Unterrichts über das Christenthum.

Aber wie? Ist denn der christliche Glaube nicht ein Ganzes aus Einem Stück und so eine Gnade und Gabe Gottes? Der christliche Glaube, sagt man, läßt sich doch vergleichen einem Gewölbe; hiernach würde aber die eine Hälfte desselben aufgeschlagen von der Vernunft, die andere von der Gnade; ist dies nicht, sagt man, eine unangemessene Vorstellung? Und wie soll die Vernunft, die bloße Vernunft, die Wahrheit des Christenthums beweisen können? Ist denn das Christenthum ein Rechenexempel? Und ferner: Wie kann diese Wahrheit dem Ungläubigen bewiesen werden, da doch der Standpunkt hier der christliche sein müßte, dieser aber dem Ungläubigen nicht gültig heißt?

Wohl ist der christliche Glaube ein Ganzes aus Einem Stück, ein geschlossener Inbegriff von Lehren, die von Christo herstammen; man mag auch denselben in seiner Vollständigkeit einem Gewölbe vergleichen; dann ist dieses aber ganz und gar von Christo aufgeschlagen und gar nicht von der menschlichen Vernunft; es ist aber dann so hoch gelegen seiner Natur nach, daß man es selbst und seine Festigkeit nicht erforschen kann, ohne auf dem Baugerüste menschlicher Vernunft hinanzusteigen. Die Vernunft weiset den Weg dahin und dient, das Baugerüste da hinauf zu schlagen, jetzt, wie vormals, als Christus selber lehrte; er nahm die Vernunft der Menschen in Anspruch, daß sie ihn erkennen sollten als den Sohn Gottes und befolgen seine Lehre; und so muß es bleiben. Uebrigens hinkt der Vergleich der Lehre Christi mit einem Gewölbe, wie er uns zuweilen vorgekommen ist, nach allen Seiten; und dann ist natürlich nichts leichter, als daß man in lauter confuse Gedanken geräth, sobald man solches Bild festhalten und verfolgen will; obgleich wir sehr wohl wissen, daß dies gar häufig geschieht.

Die Vernunft und ihre Erkenntnisse weisen uns den Weg, auf dem wir der Wahrheit des Christenthums gewiß werden können.

Aber kann denn die bloße Vernunft aus sich die Wahrheit des Christenthums erweisen? Das kann sie gewiß nicht; sie muß vielmehr zunächst eine historische Kenntniß vom Christenthume haben; denn sie kann das aus sich nicht errathen, was Christus gelehrt habe, noch auch kann sie die übernatürlichen Lehren des Christenthums aus sich construiren, falls sie auch die historische Kunde vom Christenthume hat; Letzteres ist aber auch nicht nothwendig, und Ersteres wird dargebracht durch die Predigt des Evangeliums unter den Ungläubigen überall, und geschah dort überall von je her. Dann aber zweitens kann es auch keiner menschlichen Vernunft beifallen, auch nur die Beweisgründe für die Wahrheit des Christenthums aus sich selbst schöpfen zu wollen; vielmehr müssen diese gesucht werden theils in der Beschaffenheit der Lehre, theils in der Person und dem Charakter ihres Stifters, theils in den Handlungen, welche der Stifter selbst verrichtete und die auf seine Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit hinweisen, als z. B. in seinen Wundern der Macht und Erkenntniß u. s. w.; kurz, alle Beweisgründe sind hier der (subjectiven) Menschenvernunft objectiv gelieferte. Aber der Beweis selbst muß aus ihnen von der menschlichen Vernunft geführt werden, weil nur diese allein im Menschen sich hier ausweisen kann als eine beweisende Kraft. — Und diese Beweisführung selbst wird in dem Ungläubigen so wenig, als in dem Gläubigen, der jenen belehren soll, durch bloße Vernunft zu Stande gebracht werden, wie wenigstens der Gläubige mit gutem Grunde urtheilt, wenngleich nicht streng erweisen kann.

Die Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums geht nämlich in der Regel vom Gläubigen aus, um Andere zu Christo zu berufen, und dieses christliche Werk bedarf, wie jedes gute Beginnen, der Stärkung des Menschen durch die Gnade. Dies ist um so weniger zu bezweifeln, wenn man bedenkt, daß jegliche solche Beweisführung über eine Lehre, deren Entstehung einige Jahrtausende zurückliegt, wenigstens, wenn sie eine vollkommne sein soll, eine complicirte und langwierige Sache wird, die angestrengte Ausdauer erfordert. Will der Ungläubige andererseits Belehrung über das Christenthum und die Erkenntniß der Wahrheit desselben gewinnen, so muß er zunächst einen sittlich ernsten Willen mitbringen und dann darin ausdauern in Wegräumung aller Hindernisse, welche die Reinheit der Erkenntniß trüben können; und dann weiß der Christ, daß darin vielfach die Mitwirkung der Gnade nothwendig sein könne für den

bisdahin ungläubigen Theil, eben so wohl, als sie nothwendig ist, wenn der Ungläubige sonst irgend etwas Gutes thut. Freilich kann das der Ungläubige selbst noch nicht wissen, wie er von der Gnade Gottes überhaupt da noch nicht weiß; und auch kann es nichts nützen, wenn der Gläubige ihm davon spricht; vielmehr müßte dies völlig lächerlich, wenigstens unräthlich erscheinen, weil es sogar dem Ungläubigen als ein verdächtiges Spiel der Verführung erscheinen müßte, daß man seine Belehrung mit ihm nach völlig unverständlichen und unerweislichen Lehren eröffnen wollte. — Gerade die Vernunfteinsicht, daß das Christenthum für wahr anzuerkennen sei, und die vernünftige Ueberzeugung von seiner Wahrheit bedarf der göttlichen Gnade übrigens um so gewisser, da diese Ueberzeugung in letzter Instanz nur vollendet wird durch einen freien Willensact, durch eine moralisch motivirte freie Annahme im Interesse der Erfüllung aller Pflichten. Menschliche Thätigkeit, unterstützt und angeregt durch die Gnade, muß zu dieser Annahme führen. Also jener Beweis muß allerdings von der menschlichen Vernunft ausgehen; daß darin dann die bloße, nackte Vernunft thätig sei, läßt sich nicht behaupten; vielmehr ist das Gegentheil zureichend gewiß.

Ist denn aber das Christenthum ein Rechenexempel oder eine Rechnung, deren Richtigkeit sich durch den Calcul ausmachen läßt?

Nein! Das Christenthum ist kein Rechenexempel und auch keine Rechnung, und seine Wahrheit läßt sich auch eben deßhalb nicht constatiren durch die vier Species; vielmehr sind wir der Meinung, daß jene Leute, die nur von Zahlen und Rechnungen wissen, die nur darin sich bewegen und nur Zahlen-Beweise kennen, nie die wissenschaftliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums gewinnen können; solche Menschen, die nur Zahlen im Sinne haben, können nicht einmal ahnen, wie noch wohl durch andere Mittel ein Beweis zu Stande gebracht werden könne, als durch Calcul.

Der Beweis für die Wahrheit des Christenthums besteht in der Vorführung der Gründe, durch welche die menschliche Vernunft vermocht werden soll und muß, das Christenthum für göttliche und deßhalb wahre Lehranstalt zu erachten, und in der Vorlegung des nothwendigen Zusammenhanges jener Gründe mit dieser Vernunftnöthigung; z. B. in der Vorführung des Lebens und Wirkens Jesu in That und Lehre, und in der Vorlegung, wie die Vernunft solche aus der Göttlichkeit Jesu begreifen müsse, falls sie nicht entweder ihren theoretischen oder praktischen Grundprincipien, oder sonstigen ausgemachten und feststehenden Wahrheiten und Principien, widersprechen sollte. Alle Beweisführung durch mathematischen Calcul ist Sache des Verstandes und

des analytischen Denkens an der Hand der Denkgesetze vom ausgeschlossenen Dritten, von der Einerleiheit und vom Widerspruche, und steht der logischen Beweisführung in der Syllogistik gänzlich gleich; wesentlich verschieden davon ist die metaphysische und synthetische, die von realen (und nicht bloß formalen) Principien ausgeht, bald von dem Principe, „daß Alles einen Grund haben müsse", bald von dem, „daß die menschliche Würde in Allem aufrecht erhalten und gefördert werden solle". Freilich ist diese Beweisführung weniger bekannt; das aber ist auch um so mehr zu bedauern, da diese Beweisführung diejenige ist, wonach alle Dinge von höherm Interesse ermittelt werden müssen, und es auch überall werden, wo etwas bewiesen wird, nur leider gemeiniglich ohne das Bewußtsein der Principien selbst, und deßhalb so unwissenschaftlich und unsicher. Daß ferner unsere Ueberzeugungen andere sind, als die des Ungläubigen, hebt darum noch nicht alle Gleichheit des Standpunktes auf. Es handelt sich hier um den Standpunkt, den geistigen Ort, von wo man im Beweise auszugehen und fortzuschreiten hat; und dann ist der richtige Standpunkt für allen Beweis und so auch für den Beweis der Wahrheit des Christenthums immer und einzig gelegen in denjenigen Urtheilen, worin beide Theile einverstanden sind; a concessis incipiendum est atque progrediendum. Dem gläubigen Juden gegenüber ist für uns der richtige Standort gelegen theils in der natürlichen Religion, theils in den Offenbarungen Gottes an das jüdische Volk; dem Theisten gegenüber in der natürlichen Religion und in der Geschichte überhaupt; dem Deisten gegenüber in der rationalen Welt- und Lebensansicht, so weit diese ohne Rücksicht auf Gott möglich und in dem Deisten wirklich ist. So liegt es in der Natur der Sache; und daß wir uns auf den Standpunkt des Gegners versetzen oder sogar, falls er schon auf Irrwegen einen Standpunkt eingenommen haben sollte, mit ihm noch zurückgehen und uns zurückversetzt denken auf einen noch tiefer gelegenen Standort, dies ist so wenig des Christen unwürdig und überhaupt unangemessen, daß sogar Christus und die Apostel darin uns vollkommne Vorbilder sind. Christus z. B. argumentirte vorzüglich aus den alttestamentalischen Prophezeiungen, weil die Juden diese mit ihm anerkannten; anders argumentirt Paulus vor den Juden, anders vor den Heiden, und alle Apologeten schließen sich nicht minder dieser einzig anwendbaren Maxime an.

Aber werden denn die Ungläubigen nicht durch das Sacrament der Taufe zu Christo geführt? Erhalten sie nicht dadurch die übernatürliche Gnade, deren sie bedürfen, um als Christen zu leben, und also nicht wenigstens die Grundlage der christlichen

Ueberzeugung, den Anfang des Glaubens? Ach nein! vielmehr verhält es sich hier in Betreff der christlichen Ueberzeugung, des Anfangs des Glaubens und des credo ganz umgekehrt. Der Glaube an die Wahrheiten des Christenthums muß schon da sein, wenn die Taufe ertheilt werden soll; es ist Jedem bekannt, daß allen erwachsenen Ungläubigen, wenn sie in die christliche Kirche aufgenommen werden wollen, zuvor, und ehe sie getauft werden dürfen, ein katechetischer Unterricht ertheilt werden muß, daß sie vor der Taufe selbst das christliche Glaubensbekenntniß schon ablegen, also auch den christlichen Glauben als Ueberzeugung schon besitzen müssen; die Taufe und die darin verliehene Kraft und Gnade kommt dann hinzu, um den Glauben wirksam und lebendig zu machen (cf. Apostelg. VIII. 36.—37.); und eben so bekannt ist es, daß es mit unmündigen Kindern wesentlich nicht anders steht, daß bei solchen nur Stellvertretung durch Taufpathen Statt hat, und daß diese im Namen des Kindes das Glaubensbekenntniß ablegen müssen, ehe das Kind getauft wird; der Nothfall kommt hier aber gar nicht in Betracht.

Nun wendet man von Neuem ein: Aber wenn ich die Wahrheit des Christenthums beweisen will, dann muß ich doch schon dieser Wahrheit gewiß sein; ich verfahre dann aber, als wollte ich erst ihrer gewiß werden; ist dies denn nicht abgeschmackt?

Allein Christus und die Apostel waren doch auch der Wahrheit ihrer Lehre gewiß, und sie bewiesen doch eben so vor Juden und Heiden diese Wahrheit; was aber Nachfolge Christi und der Apostel ist, ist doch nicht Abgeschmacktheit zu nennen; um hierüber nicht mehr zu sagen. Also vor Ungläubigen, vor Juden und Heiden und allem unchristlichen Volke darf und soll der Gläubige mit seiner Vernunft die Wahrheit des Christenthums beweisen; und wie weit darin zurückzugehen ist, hängt von der Stellung des Ungläubigen ab; ist er ein wissenschaftlich oder selbst philosophisch Gebildeter, dann muß man immer weiter zurückgehen, und den ungläubigen und unchristlichen Philosophen gegenüber anfangen von dem Urgewissen, der ursprünglichen und Grundgewißheit, die alle Menschen theilen; und diese ist nach Zeugniß der Geschichte einzig die Gewißheit über die Thatsachen des Selbstbewußtseins; kein Skeptiker hat diese angefochten.

Ad 2) Allein wir leben ja inmitten gläubiger Christen und lehren jetzt der Regel nach in unsern Verhältnissen nur vor diesen; wozu also hier und auf unsern katholischen Lehrstühlen solche Beweise für das Christenthum? Ist dies nicht eine unnütze und selbst gefährliche Spielerei? Freilich leben wir unter Christen, aber bei Weitem, leider! nicht unter gläubigen Christen allein. Abgesehen davon, daß wir auch noch unter Juden leben und Je-

der in den Fall kommen kann, auch Heiden belehren zu müssen, so sind Viele auch nur dem bloßen Namen nach noch Gläubige und Christen. Sehr Viele bedürfen der Befestigung im Glauben durch Beweisgründe und Beweise gar sehr; und so war es vormals schon und ist es vormals schon vorausgesehen für die Zukunft; deßhalb schrieben die ersten Verkündiger des Glaubens ihre Evangelien und Briefe, damit sie dieselben von Neuem im Glauben befestigten, und sie thaten es sämmtlich durch wiederholte Beweisgründe für den Glauben; — so schrieb Johannes sein Evangelium, um zu beweisen, und damit die Gläubigen glaubten, daß Christus sei der Sohn Gottes; so schrieben die drei andern Evangelisten vorzüglich, um an dem Leben und Wirken Jesu unter Beziehung auf die alten Prophezeiungen darzuthun, daß Christus sei der erwartete Messias, und um diesem Glauben an ihn unter den Gläubigen ihrer Zeit und aller Zeiten eine feste Grundlage zu hinterlassen, oder die Beweisgründe für die Wahrheit desselben allen Zeiten zu verzeichnen. Um also den Glauben sicher zu stellen gegen möglichen Unglauben und gegen Zweifel, und um den schon gefährdeten und wankenden Glauben wieder neu zu befestigen, dazu diente schon unter den Aposteln deren Beweisführung für das Christenthum und seine Wahrheit. Nun, dann wird es wohl doch nicht unchristlich und überhaupt nicht unziemlich sein, wenn wir unter gleichen Verhältnissen dieselben Mittel von Neuem anwenden, welche die Apostel selbst für denselben Zweck schon verwendet haben.

Wieder sehr Viele, die Christen heißen, sind ohne alle christlichen Begriffe und ohne allen christlichen Glauben; dieser ist ihnen abhanden gekommen und durch eine ungläubige Zeit geraubt; sehr Viele wieder haben nur einen schwachen Rest des Glaubens erhalten, dagegen eine große Masse des Zweifels bekommen, und die Zweifelsucht der Zeit in Beziehung auf das Christenthum ist gerade so allgemein herrschend, als die Sorge für die bloß zeitlichen Interessen. Alle diese sind den ursprünglich Ungläubigen und Zweifelnden wieder gleich geworden. So gewiß es nun ist, daß wir nicht gerade genöthigt sind, den Gläubigen, die dazu kein Bedürfniß haben, die Wahrheit ihres Glaubens zu beweisen, so gewiß sind wir gehalten, jenen Unglauben und jene Zweifel in den bloßen Namenchristen zu bekämpfen und die Wahrheit des Christenthums zu beweisen, und so ersprießlich bleibt es noch immer selbst für jene Gläubigen, welche wir auf unsern theologischen Kathedern vor uns haben. Wir sollen Allen Alles werden: wie dürften wir unsere christlichen Brüder sich immer mehr verirren lassen? Also wir müssen vielen s. g. Christen gegenüber die Wahrheit des Christenthums eben so nothwendig beweisen, als den Ungläubigen auch.

Und welche sind denn jene Leute, die wir in den theologischen Hörsälen finden? Wenn wir den Einfluß des Zeitgeistes auf die Gemüther der Gymnasiasten der höhern Classen erwägen, aus welchen wir doch der Regel nach unsere Candidaten erzielen; wenn wir den Einfluß der Persönlichkeit so mancher ganz und halb ungläubigen Lehrer hinzurechnen, so mancher Lehrer dann, bei denen wenigstens der mannigfaltigste Zweifel selbst herrscht, wenn auch ihr Leben nicht gerade offenbar gegen das Christenthum verstößt; wenn wir den Einfluß der schändlichsten und vom entschiedensten Unglauben geschwängerten neuern Tageslitteratur erwägen, den diese auf die Jugend immer mehr und so sichtbar ausübt, und wenn wir dann hinzunehmen, wie verhältnißmäßig so wenig geschieht zur Begründung und Befestigung der christlichen religiösen Ueberzeugung, in Vergleich mit der Beförderung des profanen Wissens: dann wird man es uns so wenig bestreiten, als unbegreiflich finden, daß gewöhnlich in einem Drittheile und mehr der uns zukommenden Studirenden der Glaube schon ziemlich um seine Haltung gekommen ist, und daß in wenigstens $\frac{1}{5}$ aller zu höhern Studien entlassenen Abiturienten eher Zweifel und Unglaube herrschen, als Glaube.

Verhältnißmäßig zu wenig geschieht aber vorzüglich von da an für diese vielen andern Abiturienten, welche vom Gymnasium zu andern Facultätswissenschaften übergehen; und eben so ernst zu beherzigen, als wahr sind in dieser Beziehung die Worte des sel. von Droste-Hülshoff (Kirchenr. Bd. 2, Abth. 2, S. 206, Nr. 684): „Ein großer Uebelstand in der jetzt gewöhnlichen Bildung ist es, daß der Religionsunterricht und das Studium der Religion gewöhnlich mit dem Gymnasium aufhört. Während der Studirende in andern Zweigen des Wissens sich sehr genau ausbildet, bleibt seine Religionskenntniß auf dem Punkte stehen, den sie im Gymnasium erreicht hatte. Dadurch entsteht ein solches Mißverhältniß zwischen der übrigen und der religiösen Bildung, daß die letzte nicht bloß als Nebensache erscheint, sondern gewöhnlich sogar einen starken Stoß erhält, indem der Verlauf der andern Studien den jungen Mann auf manchen direct oder indirect feindlichen Angriff gegen die geoffenbarte Religion führt, und wenn auch dies nicht der Fall ist, doch das bei noch größerer Unreife erworbene religiöse Wissen von selbst, durch seinen formellen Abstand gegen das später erworbene profane Wissen, seine Festigkeit und sein Ansehen verliert." Für einen bedeutenden Theil der angehenden Theologen ist dem Obigen gemäß also zunächst dieselbe Behandlung nothwendig, welche auch bei den entschieden Ungläubigen und den Zweifelnden erforderlich und anwendbar ist; diese Behandlung ist bei ihnen durchweg schon um ihrer selbst willen nothwendig,

damit sie wieder im Glauben befestigt oder zum Glauben zurückgebracht werden; für alle aber, und auch für diejenigen, welche ihre gläubige Ueberzeugung bis dahin noch gerettet haben, ist und bleibt die Darlegung des wissenschaftlichen Beweises nothwendig, sowohl, damit sie in der wissenschaftlichen religiösen Bildung nicht zurückbleiben, während sie und alle Andern in andern Dingen zur Wissenschaft angeleitet sind, als auch, damit sie dem Unheile steuern können, welches für ihre Mitmenschen daher droht und täglich um sich greift, daß das religiöse Wissen den übrigen als ein blindes, grundloses und in seiner Wahrheit ganz unerweisliches Wissen gilt, womit dann die Religion selbst immer mehr Gegenstand der allgemeinen Gleichgültigkeit und Verachtung wird; — oder sollen wohl fortan alle diejenigen, welche in Zweifel und Unglauben sich dem profanen Wissen in die Arme werfen, und welche in ihrer profanen Richtung auf dem eigenen Gebiete keine christliche Ueberzeugung wieder gewinnen, sich selbst, ihrem Unglauben und ihrer religiösen Unwissenheit gänzlich überlassen bleiben, damit sie nur ungehindert den Unglauben und die Feindseligkeiten gegen die Religion und dann gegen die Kirche weiter treiben?? Soll dies nicht geschehen, dann müssen die Geistlichen alle im Stande sein, deren Angriffe zu lähmen, deren Ansichten und Gründe als unhaltbar und gehaltlos, ihre eigene Ueberzeugung aber als eine vollkommen begründete auch wissenschaftlich vorzulegen; sie müssen also den Beweis der Wahrheit ihrer Ueberzeugung inne haben, und diesen gewinnen als angehende Theologen.

Wohl wissen wir, daß Einzelne behauptet haben und noch behaupten, das Christenthum bedürfe keines Beweises, es beweise sich selbst; so wie man recht oft heut zu Tage lesen muß, das Dasein Gottes sei eines Beweises weder fähig noch bedürftig. Wir halten es für ziemlich überflüssig, dagegen ausführlich zu streiten, sowohl, weil die Patrone dieser Ansichten für alle Gegenbeweise und Beweise gänzlich unempfänglich sind, als auch, weil ungefähr das ganze Menschengeschlecht vom Gegentheile von selbst überzeugt ist und immer war; auch wollen wir den Widerspruch nicht hervorheben, der in der erstern Behauptung liegt; nur dieses Einzige wollen wir darüber bemerken, daß wir in dieser Beziehung, wie in so vielen andern, unbedingt dem neuesten Professor der Dogmatik in Rom, Herrn Perrone, beipflichten, welcher die Urheber und Vertheidiger solcher Ansichten bezeichnet als *causae proditores*.

Dogmatische Bestimmung der Trinitätslehre nach der Erklärung des Concil. Lateran. IV.

(Vergleiche S. 135 dieses Heftes.)

Unter Trinität verstehen wir dasjenige innere Verhältniß Gottes, wonach in Einer göttlichen Wesenheit drei göttliche Personen subsistiren, der Vater, der Sohn und der h. Geist, Ein Gott. Das Trinitätsverhältniß ist demnach, wie alles in Gott Seiende, in Gottes Wesenheit gegründet, und kann nur entweder unter den Begriff einer Eigenschaft oder einer Wirkung derselben gefaßt werden. Ein eigenschaftliches Verhältniß kann die Trinität nicht sein: denn sie setzt eine dreifache individuelle oder selbstständige Daseinsweise in Gott voraus. Sie müßte also unter den Begriff einer Wirkung Gottes gefaßt werden. Als solche darf sie aber nicht schlechthin als gegründet in der Wesenheit Gottes, sondern muß auch in derselben bleibend angenommen werden. Sie muß ferner eine zweifache Wirkung sein, so zwar, daß die zweite durch die erste, jedoch zugleich mit ihr, von Ewigkeit bis in Ewigkeit fortdauert. —

Wie aber denken wir uns diese zweifache innere Wirkung Gottes, daß wir eine dreifache individuelle Daseinsweise der Einen göttlichen Wesenheit sehen? Bildlich dürfen wir sie denken als Wirkung des unendlich vollkommnen Erkennens und Wollens, welches, zu Einem ewigen und unveränderlichen Acte vereint, die Eine göttliche Wesenheit ausmacht, — so: Dieser Eine, Alles umfassende und Alles vermögende Act des Erkennens und Wollens ist zugleich ein Act der absolut vollkommensten Selbsterkenntniß, und zugleich ein Act des absoluten Wollens seiner selbst (seines Daseins und seines Wesens). In dieser zwiefach modificirten Wirkung Gottes auf sich selbst denken wir uns das Verhältniß des Vaters zum Sohne und des h. Geistes zu Beiden gegründet, d. i. die dreifache individuelle oder persönliche Daseinsweise der Einen göttlichen Wesenheit.

Wir haben hierin eine dogmatisch möglichst bestimmte Vorstellung von dem Trinitätsverhältnisse, die aber das Geheimniß desselben in seiner ganzen Unbegreiflichkeit bestehen läßt.

Die Rechtsachtung, ein allgemeines Bewahrungsmittel vor unsittlichen Handlungen.

Der Zweck der nachstehenden Zeilen ist, mit wenigen Worten auf die Wirksamkeit eines Tugendmittels aufmerksam zu machen, welches unter den natürlichen das vorzüglichste zu sein scheint

und eben darum in der Ascetik nach den übernatürlichen, die das Evangelium anweiset, vor allen andern erwähnt zu werden verdient. Dies ist die pflichtmäßige Achtung des Rechts, welches jeder Mensch, als Vernunftwesen, für seine Person hat und worauf Keiner in irgend einem Falle verzichten darf; ein Recht, wodurch er Achtung seiner selbst um seiner selbst willen von Jedermann in Anspruch nimmt und welches ihm selbst und allen, die ihn kennen, jene Achtung zur strengsten Pflicht macht. Die Erfüllung dieser Pflicht wird nämlich, wie die keiner andern, von der Natur in einem hohen Grade gefördert durch das Rechtsgefühl, welches in der Brust des Menschen, der zu den Jahren der Vernunft gekommen, rege wird, sobald er eine Verletzung des Rechts wahrnimmt, und durch Unwillen hierüber sich äußert. Daß aber ein solcher natürlicher Abscheu gegen alles Unrecht, wenn er von einer richtigen Erkenntniß des Rechts geleitet und sorgfältig gehegt wird, ein wirksames Bewegungsmittel sei, Gerechtigkeit in allen Verhältnissen des Lebens zu üben, weiß Jedermann; jedoch ist vielleicht nicht so bekannt, daß derselbe auch in Ansehung solcher Pflichten, welche ursprünglich nicht Rechtspflichten sind, von einer heilsamen Wirksamkeit sein könne. Eine solche, wofür das Gesagte insonderheit merkwürdig ist, wäre z. B. die Pflicht der Keuschheit nach ihrem ganzen Umfange, welche Beherrschung des von Natur unordentlichen Gattungstriebes durch die Vernunft nach der Norm der Geistesfreiheit des Evangeliums von den Menschen fordert und deßwegen jede, vollkommne oder unvollkommne, lüsterne Befriedigung desselben aufs strengste verbietet. Für die Erfüllung dieser Pflicht nach ihrer negativen Seite kommt als Verwahrungsmittel vor jeder Art Unkeuschheit vor allen das erwähnte Rechtsgefühl zur Anwendung, und zwar, wie uns scheint, mit glücklichem Erfolg. Hast du die Würde gläubig erfaßt, welche dir als Ebenbild und Kind Gottes, als Bruder und Miterben Jesu Christi eigen ist, wodurch du zur Geistesfreiheit und unbegränzten Verähnlichung mit dem Ideale der Vernunftordnung berufen bist: so wirst du darin auch ein unveräußerliches Recht auf Achtung und Heilighaltung dieser Würde gegründet finden, und das Gefühl für dieses Recht, welches in deiner Brust schlummert, wird rege werden, wenn entweder du selbst oder ein Anderer, von der bösen Lust verblendet, eine Verletzung desselben wagen sollte. Das Gewissen, hiedurch aufgeschreckt, warnet aufs nachdrücklichste vor der Schmach der Selbstschändung, womit derjenige sich überhäuft, der seinen Leib oder auch eine Fähigkeit seines Geistes zum Werkzeuge der Wollust braucht oder brauchen läßt; es warnet eben so eindringlich vor der Entehrung des Nächsten, welcher dir als Sclave zur Befriedigung einer thierischen Lust dienen soll, wobei nicht als

Entschuldigungsgrund gilt, daß der Andere so niederträchtig ist, auf die Behauptung seines Rechts feige zu verzichten. Auf solche Weise wird ein Verpflichtungsgrund im Bewußtsein lebendig, welcher der von der Sinnlichkeit angeregten Zweifelsucht ein unübersteigliches Hinderniß ist und, wofern er nur fest gehalten wird, der Vernunft gewiß den Sieg verschafft. — Was wir hier in Ansehung der Pflicht der Keuschheit gezeigt haben, läßt sich von sämmtlichen auf Beherrschung der verschiedenen Triebe der Begierlichkeit abzweckenden Pflichten auf ähnliche Art nachweisen. Dies aber wollen wir der eigenen Betrachtung anheimstellen.

Zur Geschichte der Bartholomäusnacht.

Der 9. Band der Archives curieuses de l'histoire de France von Cimber und Danjou (Paris 1836) enthält unter andern ein interessantes Actenstück über das Leben der Catharina von Medicis, welches gemeinhin dem Heinrich Stephanus zugeschrieben wird. Die Schrift selbst wurde im Jahre 1574, also zwei Jahre nach der pariser Bluthochzeit, abgefaßt. Der vollständige Titel ist: Discours merveilleux de la vie, actions et départemens de la Reyne *Catharine de Medicis*, déclarant tous les moyens qu'elle a tenu pour usurper le Gouvernement du Royaume de France et ruiner l'estat d'iceluy. Später erschien eine lateinische Uebersetzung davon unter dem Titel: Legenda beatae Catharinae u. s. w.

Schwer dürfte es sein, den Charakter dieser Feau schwärzer zu malen, als es hier geschehen ist; ihr Leben erscheint uns darin als eine fortlaufende Kette der boshaftesten Ränke und Intriguen. Es ist daher begreiflich, daß der Verfasser bei den Gräuelscenen der Bartholomäusnacht, deren Urheberinn sie war, länger verweilt. Das Geschichtliche setzt der Verfasser hierbei als allgemein bekannt voraus; die Betrachtungen, die er dabei anstellt, sind nichts desto weniger für den Historiker von Interesse. Die Bartholomäusnacht gehört zu jenen Begebenheiten, über welche die Historie am schwierigsten ins Reine kommen kann, da es so schwer ist, das religiöse Partei-Interesse, welches sich dabei einmischt, zurückzuhalten. Dürfte man die verschiedenen Religionen für alle Frevel verantwortlich machen, welche sich einzelne Bekenner derselben zu Schulden kommen lassen und welche diese unter einem falschen Scheine der Religion selbst verüben, so würde es ein Leichtes sein, alle Religionen aus der Welt zu verbannen. Die Religion darf aber nicht nach den Handlungen einzelner Bekenner, sondern die Handlungen der Bekenner müssen nach den Vorschriften der Religion beurtheilt und gewürdigt werden. Hätte man diesen Grundsatz im Auge behalten, so würde

man auch die Geschichte der Bartholomäusnacht in einem viel wahrern Lichte kennen, als es bis jetzt der Fall ist. Daß die katholische Religion an diesen Blutscenen keinen Antheil gehabt, dies gibt auch der Verfasser der vorgenannten Denkschrift auf Catharina, dem man keine Parteilichkeit für diese Religion Schuld geben wird, hinlänglich zu erkennen. Der Anstifterinn, sagt er wiederholt, sei eine Religion eben so gleichgültig, als die andere *), und sie bediene sich derselben nur als Mittel, um zu ihren herrschsüchtigen Zwecken zu gelangen **). Der Ansicht, welche unter Andern Lingard und Raumer annehmen: der Plan zur Bluthochzeit sei nicht lange vorher entworfen, sondern sie sei das Resultat eines raschen Entschlusses gewesen, um den befürchteten Folgen des mißlungenen Mordversuches Coligny's vorzubeugen, ist unser Verfasser entgegen; indeß kann jene wohlbegründete Ansicht Lingard's u. s. w. dadurch nicht umgestoßen werden, da der Verfasser keine historische Momente für das Gegentheil anführt. Im Uebrigen erfahren wir von ihm, die Königinn Mutter habe ein Verzeichniß der zum Tode Bestimmten anfertigen lassen, und die Ersten nach dem Admiral Coligny seien die vier Gebrüder Montmorency gewesen; der Name des Marschalls Cossé habe an der neunten Stelle gestanden, und hierauf seien der Herr von Biron und mehre Andere gefolgt ***). Die Weise, wie er über die Meutereien in der Stadt spricht, gibt keinen ausdrücklichen Befehl von oben an. Les coquins et garnemens de la ville, sagt er, esmeus de l'exemple et par la voix de ceux qui crioyent que les huguenots avoyent voulu tuer le roy, et de l'espérance du pillage, massacrent tous ce qu'ils rencontrent, sans respect de sexe, âge, ni qualité. p. 59. Auch wird uns gesagt, die Königinn habe Befehle in die Provinz gesandt, damit das Beispiel der Hauptstadt

---

*) Ce n'estoit pas qu'elle aimast plus une religion que l'autre. p. 21. Vous l'avez veue hugenotte à l'envie du Roy de Navarre; maintenant vous la verrez catholique en dépit du Prince de Condé. p. 29.

**) Comme ainsi fust qu'il ne lui chaloit qu'elle religion fust ruinée ou establie, pourveu qu'elle parvint à son but. p. 23. — Une femme qui n'aime ni l'un ni l'autre et n'a soucy d'aucune religion. p. 48.

***) Desquels y avait un roole dressé afin de les depêcher tous. Le premiers en ce roole après l'amiral estayent les quatres frères de Montmorency quoyque catholiques..... Marechall de Cossé etoit le neuvième en rang puis le sieur de Biron et plusieurs autres. p. 58.

hier nachgeahmt werde *). Zuletzt wirft er die Frage auf, ob es die Absicht Catharinens gewesen, die Hugenotten bloß, oder überhaupt alle Großen des Reiches auszurotten, und sucht durch mancherlei Reflexionen zu beweisen, Letzteres sei ihre Absicht gewesen. Er beruft sich auch darauf, die Herren von Montmorency, der Marschall Cossé, der Herr von Biron und andere Herren — ohne Vergleich bessere Katholiken, als Catharina, — wären mit auf der Liste der Schlachtopfer gewesen, und die guten Katholiken in Frankreich hätten diese Handlung so wenig gutgeheißen, daß sie so Viele, als sie gekonnt, gerettet hätten **). Er schließt seine Betrachtung mit den Worten, von Catharina redend: Nous voulons exterminer tous les chefs de la noblesse, ceux qui sont nez ou devenus grands par notables services.... ceux qui pourroient legitement s'opposer à nos mecancetez, ceux qui par la bonté de leur naturel ne peuvent compatir avec non deloyautez et trahisons.

Daß der Hof in der Rathlosigkeit, worein ihn das Verbrechen gesetzt hatte, zuerst den Gouverneurs der Provinzen mittheilte, der Aufstand sei durch die Guisen entstanden, dann bald darauf den Gesandten meldete, eine entdeckte Verschwörung der Hugenotten gegen das Leben des Königs habe die Veranlassung zu dem Blutbade gegeben, finden wir auch hier berichtet. Wenn nun die Historiker, neuerdings Raumer ***), berichten, der Papst Gregor XIII. habe ein feierliches Dankfest in der Kirche des heil. Ludwig abgehalten, so sollte, um die Handlung des Papstes in keinem falschen Lichte erscheinen zu lassen, bemerkt werden, daß der Papst dieses that, weil man ihm berichtet, der König und das Reich sei durch die Entdeckung einer Verschwörung der Hugenotten gerettet worden ****). Wenn Raumer in der Note hinzusetzt: Muretus lobte die Bluthochzeit und des Papstes Festfeier mit gemeiner Schmeichelei, so ist die Anklage „gemeiner Schmeichelei" voreilig und ungegründet. Muret betrachtete die Sache nicht anders, als der Papst selbst; er glaubte, eine Verschwörung gegen das Leben des Königs sei entdeckt und die Uebelthäter seien sogleich bestraft worden. In der Rede, worauf Raumer verweist, sagt Muretus: Veriti non sunt adversus

*) La Reyne mande auz gouverneurs qu'ils ayent à faire le semblabe ès villes de leurs gouvernements. p. 59.

**) Aussi s'est-il bien veu que les bons catholiques de France approuvoyent si peu ce fait, qu'ils en ont sauvé autant qu'il leur a esté possible.

***) Geschichte Europa's II. p. 262.

****) S. Döllinger Kg. 2. Bd. 2. Abth. 545.

illius regis caput ac salutem coniurare, a quo post tot atrocia facinora non modo veniam consecuti erant, sed etiam benigne et amanter excepti. Qua coniuratione sub id ipsum tempus, quod patrando sceleri dicatum ac constitutum est in illorum sceleratorum ac foedifragorum capita id, quod ipsi in regem et in totam prope domum ac stirpem regiam machinabantur. O noctem illam memorabilem — — — quae paucorum seditiosorum interitu regem a praesenti caedis periculo, regnum a perpetua civilium bellorum formidine liberavit. Muret. Orat. XXII. p. 177. tom. I. oper. ed. Ruhnkenii. Von jenem Gesichtspunkte die Sache betrachtet, hat das Benehmen des Papstes und des Muretus eben so wenig Auffallendes, als die neuesten Glückwünschungsschreiben der europäischen Souveraine an Ludwig Philipp wegen der Erhaltung seiner Tage.

Chronologische Tabelle über Gründung der vornehmsten Bibliotheken in Europa.

Die heidelberger Bibliothek wurde gegründet im Jahre . 1390
Rom. Die vaticanische Bibl., von Avignon nach Rom . 1417
Regensburg. Stadt-Bibl., gegründet 1430
Turin. Die Universitäts-Bibl. 1436
Wien. Die kaiserl. Bibl., Bücher 284000 — Manuscr. 16000 1440
Florenz. Die Laurentiana 1444
Cesena. Die Malatestina 1452
Venedig. Die Marciana, vom Cardinal Bessarion der St. Marcuskirche geschenkt 1468
Oxford. Die Universitäts.-Bibl. B. 200,000 — M. 25000 1480
Copenhagen. Die Universitäts-Bibl. 1483
Frankfurt a. M. Stadt-Bibl. 1484
Marburg. Universitäts-Bibl. 1527
Straßburg. Stadt-Bibl. 1531
Leipzig. Universitäts-Bibl. 1544
Jena. Universitäts-Bibl. 1548
Dresden. Königl. Bibl. B. 260,000 — M. 2700. . . . 1556
Edinburg. Universitäts-Bibl. 1586
Paris. Königl. Bibl. B. 626000 — M. 80000 1595
München. Central-Bibl. B. 540000 — M. 16000 . . . 1595
Escurial. Kloster-Bibl. B. 130000 — M. ungezählt . . 1596
Wolfenbüttel. Herzogl. Bibl. B. 200,000 — M. 2500 . 1604
Mailand. Ambrosiana 1609
Upsala. Universitäts-Bibl. 1629

Padua. Universitäts-Bibl. 1629
Copenhagen. Königl. Bibl. B. 280000 — M. 5000 . . 1648
Berlin. Königl. Bibl. B. 417000 — M. 16000 1661
Paris. Mazarin. Bibl. 1661
Gotha. Herzogl. Bibl. 1680
Edinburger Bibl. 1682
Weimar. Großherzogl. Bibl. 1691
Madrid. Königl. Bibl. 1712
Florenz. Magliabecchiana. B. 150000 — M. 12000. . . 1713
Constantinopel. Kaiserl. Bibl. 1719
Bologna. Universitäts-Bibl. B. 150000 — M. 9000 . . 1725
Petersburg. Kaiserl. Bibl. B. 432000 — M. 15000 . . 1728
Göttingen. Universitäts-Bibl. B. 250000 — M. 5000 . 1736
London. Brit. Museums-Bibl. B. 220000 — M. 22000 1770
Mailand. De-Brera. B. 169000 — 2000 1770
Stuttgart. Königl. Bibl. B. 176000 — M. 1800, gestiftet 1765, zu Stuttgart seit 1778

Rede auf den Hintritt des am 6. März 1836 in Gott entschlafenen Hochwürdigsten Erzbischofs und Metropoliten der oberrhein. Kirchenprovinz, Bischofs der Diözese Freiburg, Bernhard's I.

(Gesprochen in der Metropolitankirche am letzten Tage der Todtenfeier von Domcapitular D. J. L. Hug.)

> Er ist der Mann deiner Huld, dem du dein Thumim und dein Urim, deine Wahrheit und dein Licht vertraut, nachdem du ihn geprüfet hast.
>
> Deuteron. XXXIII. 8.

Mehrmal ist mir die ehrende Aufgabe geworden, am Trauergerüste vortrefflicher Männer, welche ihr Dasein durch edles Streben und Wirken bezeichnet haben, das öffentliche Anerkenntniß auszusprechen, und dankbar Blumen, leider! wie ich sie habe, gemeine Winterblumen um das Kreuz zu winden, welches als Bürgschaft höherer Hoffnungen über der kleinen Lagerstätte sich erhebt, die der letzte Antheil des Menschen am Irdischen ist. Doch nicht so scharf ist das Diesseits und Jenseits abgegränzt. Ueber frommer Asche schweben ungesehen wie fromme Engel Tugend und Verdienst: sie heiligen den Staub und empfehlen ihn der Ehrerbietung der Zukunft, damit eine kurze Unsterblichkeit, wie sie die Menschen gewähren können, mit der ewigen zusammenfließe.

In der Nähe ist das Grab, welchem ich Ihren Blick zuwenden soll; eingeschlossen in diesem Tempel, dessen Diener der Hin-

gegangene durch viele Jahre gewesen ist, zuerst in der Eigenschaft als Hirt dieser Gemeinde, dann als Haupt eines weitschichtigen Kirchengebietes und als höchster Priester in den deutschen Staaten des Oberrheines. Dort in jenem Grabe ruhet Bernhard, der erste Erzbischof und Metropolit der oberrheinischen Kirchenprovinz und der erste Bischof der Diözese von Freiburg; dort ruhet er, der Gegenstand unserer Verehrung und unserer Trauer! . . . . . .

Lassen wir sein Leben in kurzer Erzählung an uns vorübergehen: im Erguße ihrer Erinnerungen erleichtern Trauernde ihr Herz, und der Beobachter lernt nicht allein den Mann kennen, sondern auch, durch welche Fügungen er zur Vortrefflichkeit gelangt ist.

Johann Heinrich Boll (denn das ist sein Name; Bernhard nannte man ihn bei der Uebernahme der klösterlichen Gelübde), der Sohn eines Militärs, so viel ich weiß, von mittlerm Grade, wurde zu Stuttgart geboren am 7. Juni 1756. Im sechsten Jahre schickten ihn die Eltern nach Rottenburg am Neckar in die katholische Kinderschule, und gaben ihn in das Haus eines väterlichen Freundes, eines Geistlichen und nachmaligen Stiftspropstes daselbst, der das Kind mit herzlichem Wohlwollen und Einsicht leitete. Sein Name, den der Hochselige oft und nie ohne Rührung und Dank ausgesprochen hat, der Name Franz Anton Bolz müsse auch hier eine achtungsvolle Erwähnung finden. Bald ist er dem Knaben, der im zehnten Jahre seine Mutter verloren hatte, noch mehr geworden: der Verlust einer verständigen Hausfrau brachte Störung in den väterlichen Haushalt; der Mittel zum Unterhalt des Sohnes wurden weniger. Der Vater suchte Hülfe, und hatte das Glück, für ihn einen Platz in der herzogl. Militär-Akademie zu Ludwigsburg zu erwirken. Allein anders war es dem Knaben ums Herz: die Vorneigung zu einem stillen Leben und zum kirchlichen Berufe und nicht minder die Liebe zu dem braven Manne, der ihn bisher erzogen hatte, führte eine schwere Stunde des Abschiedes herbei. Der gutherzige Priester, ergriffen vom Schmerz seines Pflegesohnes, konnte ihn nicht entlassen, sagte ihm alle Hülfe zu, und der Vater brachte es nicht über sich, ein so schönes Verhältniß zu zerreißen.

Bereits war er herangereift, das Gymnasium der Stadt zu besuchen, welches die Jesuiten besorgten; ein Umstand, der für ihn verhängnißvoll geworden ist. Die Väter der Gesellschaft Jesu, eben so gewandt, die Geister zu erkennen, als sie zu bannen, behielten ihn im Auge. Kaum hatte er den ersten philosophischen Curs hinter sich, als er, in der Ueberzeugung, dem Gebieter über die Schicksale demüthig zu folgen, um Aufnahme in

den Orden bat, und sie alsogleich erhielt (1). Allein es war ihm nicht länger als zwei Jahre beschieden, in diesem Kreise zu leben. Das denkwürdige Jahr 1774 löst in deutschen Landen diese einflußreiche und weitwaltende Gesellschaft auf. Sie wollte die Zeit bändigen, reizte aber den Löwen gegen sich, statt ihn zu beschwichtigen.

Mit Mühe hatte sich der Jüngling von der ersten Bestürzung erholt, als er zu den gewohnten Studien zurückkehrte und die Philosophie vollendete. Es mangelte ihm nicht an Aussichten, wenn er sich der Welt hätte zuwenden wollen; aber die klösterliche Stille hatte besondere Reize für ihn. Unter den zahlreichen Instituten dieser Art zog ihn am meisten die Cistercienser-Abtei Salem an, in der sich damals ein schönes wissenschaftliches Streben regte. Er meldete sich um die Aufnahme, die ohne Bedenken erfolgte, legte nach Umfluß eines Probejahres die Gelübde ab (2), und trug fortan den Namen seines heiligen Ordensstifters. Dann trat er in der Klosterschule den Curs der Theologie an, und mit dem vierundzwanzigsten Lebensjahre empfing er die priesterliche Weihe (3).

In diesen Umgebungen gefiel er sich so sehr, als hätte das Glück alle seine Segnungen über ihn ausgegossen. Unbekümmerte Ruhe, eine reiche Bibliothek, schätzbare wissenschaftliche Vorrichtungen, besonders für Physik, Mechanik und Astronomie, strenge Ordnung, Abwechselung mit Arbeit und Andacht, ein wahrhaft erhabener Chorgesang: das alles erfreute, es entzückte den jungen Klostermann.

Da man eine Gabe zur kirchlichen Beredsamkeit an ihm wahrnahm, wurde er zuerst bei der Klosterpfarre verwendet, wo seine Vorträge begierig, und dann auch auswärts bei Gelegenheitsreden mit solchem Beifalle gehört wurden, daß ihn in der Folge Herzog Carl von Würtemberg als Hofprediger zu besitzen wünschte. Allein solche Ehre sprach ihn nicht an; es war ihm bei diesem Antrag zu Muthe, wie dem Mathematiker von Syrakus: „Störet meine Kreise nicht!"

Die immer wachsende Bibliothek des Stiftes machte neue Eintheilungen, neue Cataloge nothwendig, und endlich eine gänzliche Umstellung. Um dieses zu bewirken, schien der Bücherfreund Bernhard gerade der rechte Mann. Zwei Jahre beschäftigte er sich damit, las aber mehr, als er aufstellte, und erhielt einen Nachfolger. Hier ist ein Wendepunkt im Gange seiner Bildung. In der peripatetischen Philosophie, wie sie sich durch das Mittel-

(1) Im Jahre 1772.
(2) Am 13. November 1776.
(3) Am 23. September 1780.

alter herab gestaltet hat, unterrichtet, kamen ihm unter den Zusendungen an die Bibliothek die neuesten Erscheinungen im Gebiete der philosophischen Forschung zu Gesicht. Betroffen über die unerwartete Wendung, welche die Speculation genommen hatte, und hinausgeworfen aus den Räumen des Systems, in dem er sich seither gemächlich zu wohnen dünkte, konnte er nicht ruhen, bis er seine philosophischen Erkenntnisse berichtigt und auf haltbaren Boden gestellt wußte. In diesem Geschäfte des Sinnens und Untersuchens wurde Bernhard in den einsamen Mauern noch einsamer, so daß seine Obern für gut fanden, ihn in ein anderes Fach der Gelehrtheit einzuweihen. Er erhielt den Auftrag, Theologie und Kirchenrecht für die Zöglinge des Stiftes zu lehren, und mußte nun seine Kräfte dahin wenden, um dieser Aufgabe zu genügen. In kurzer Zeit bekamen seine Mitbrüder Ursache, in ihm den Theologen zu ehren; im Kirchenrechte hat er als Schriftsteller auch auswärts Achtung erworben.

Sein Verdienst im letztern Fache brachte ihn in Verbindung mit angesehenen Lehrern unserer Hochschule, die folgenreich für sein übriges Leben geworden ist. Das nachbarliche Cistercienser-Stift Tennenbach bedurfte eines Lehrers der Philosophie für die Klosterzöglinge: der Abt erkundigte sich nach einem Geistlichen, der dem Geschäfte gewachsen wäre; die philosophische Facultät bezeichnete ihm den Pater Bernhard von Salem als ausnehmend geeignet zu diesem Lehramte. Beide Stifte vom nämlichen Orden konnten sich wechselseitige Aushülfe nicht verweigern. Allein Bernhard, um in einem östreichischen Stifte ein Lehramt zu verwalten, mußte vor der betreffenden Facultät erst durch Ausarbeitungen und Vorträge nach den damaligen Landesgesetzen seine Kenntnisse beurkunden. Nicht verlegen über die unerläßliche Bedingung, betrachtete er sie vielmehr als eine Gelegenheit, seine Einsichten zu Tage zu legen, was er auch in dem Maße that, daß er zum Doctor der Philosophie ernannt wurde (4). Was er in Tennenbach geleistet habe, ermesse man daraus, daß sich zwischen ihm und seinen Schülern ein Band der Hochachtung und Liebe knüpfte, welches dauern wird, so lange noch einer derselben übrigt.

Nach vier Jahren kehrte er in das ihm theure Salem zurück, aber angegriffen und mit abwechselnder Gesundheit. Die Erholung stellte sich allmählich und nach längerer Ruhe ein, und kaum war er zu Kräften gekommen, als eine Begebenheit hereinbrach, die ihn im Innersten erschütterte und viele Jahre, nachdem sie vorüber war, noch schmerzte. Er sollte noch einmal einen Schiffbruch erleben: auch dieses zweite Institut, dem er

(4) Am 3. Februar 1798.

sein Glück und Dasein anvertraut hatte, sollte in dem Ungewitter der Zeit untergehen. Der wilde Sturm kam aus dem heftig bewegten Westen und trieb verheerende Wogen vor sich her über Deutschland und die schönsten Länder Europa's und weiter: das Große und Größte erlag, und tausendjährige Staatsgebäude riß die empörte Fluth in den Abgrund, verwüstete Tempel und Altäre, wälzte Kronen und Herrscherstäbe neben den Trümmern stiller Mönchszellen dahin, um sie in ihren Wirbeln zu begraben.

In der ungewissen Lage, in der er war, bot unsere Hochschule dem Schiffbrüchigen die Hand und nahm ihn in ihren Schooß auf. Sie ermangelte eines Lehrers der Philosophie, und Aller Stimmen vereinigten sich in Bernhard (5). Die Klarheit und Sicherheit seiner Vorträge ließ die Zuhörer über seine Meisterschaft im Fache nicht einen Augenblick zweifeln; sie folgten ihm mit Vertrauen, und danken ihm jetzt noch die weise Führung durch die unheitern Gänge der Speculation und den erleuchteten Unterricht in den Lehren des sittlichen Lebens.

Inzwischen wurde die Münsterpfarre erledigt, eine Stelle, die große Bedeutung hat in einer volkreichen Stadt, bei einer gebildeten Einwohnerschaft, begabt mit angeborner Fähigkeit, rasch im Urtheile und nicht zu begütigen mit gewöhnlichen Leistungen. Die hohe Schule, welcher damals der Kirchensatz zustand, sah sich nach einem Manne um, der die Kenntnisse hatte, der Stelle zu entsprechen, und den Muth, nach derselben zu trachten. Ihr verehrter Bernhard verlangte danach: sie wurde ihm verliehen und zugleich, als Anerkennung seiner Verdienste im Lehramte, die Doctorwürde der Theologie (6).

Durch achtzehn Jahre führte er die Leitung der Pfarrgeschäfte und das Predigtamt, zuweilen unter schweren Brustleiden, aber immer thätig, geheimen Kummer zu lindern, häusliche Entzweiungen beizulegen, der Noth durch Wohlthaten entgegen zu eilen, die Unterweisung der Jugend zu überwachen, den christlichen Sinn zu beleben, zu eifern für Tugend und Wahrheit.

Der ist es, der Mann deiner Huld, o Herr, dem du dein Thumim und dein Urim, deine Wahrheit und dein Licht, anvertraut, nachdem du ihn geprüfet (7). Ihm war sie beschieden, die höchste Kirchenwürde in den Staaten des Oberrheines.

Die Natur verstöret nicht, ohne wieder aufzubauen, und die Fürsehung läßt nicht umgestürzt, was stehen soll. Sie lenkte den Rath der Großen zur Wiederherstellung des altkirchlichen Organismus des katholischen Bekenntnisses. Dieser Tempel, der

(5) Am 6. November 1805.
(6) Im Jahre 1809.
(7) Deuteron. XXXIII. 8.

majestätisch zum Himmelsgewölbe anstrebt, wie die Gedanken hochsinniger Seelen, emporgehoben durch Glauben und Andacht, dieser Tempel wurde bestimmt, den erzbischöflichen Stuhl aufzunehmen. Wir sahen ihn hier einziehen inmitten dichten Volksgewimmels, Bernhard, den neuen Erzbischof, und hinschreiten zum Stuhle seiner Würde (8). Doch stille des Jubels! — ruft uns dort sein frisches Grab.

Die große freiburger Diözese sammelte sich aus mehren Volksstämmen, die sich mehr oder weniger fremd geblieben waren durch Verschiedenheit der Herrschaft; zwar in der Einheit der Sprache und des Glaubens befreundet, schieden sie sich doch wieder in der Denkweise und Erziehung und in einzelnen religiösen Bräuchen. Die neuen Abgränzungen des Staatenumfanges führten sie in einen engern kirchlichen Bund zusammen. Was dem einen Theile lieb war, konnte nicht alsogleich dem andern gefallen. Ein durchgängiges Einverständniß zu bewirken, ist das Werk der Zeit, eines langen, freundlichen Zusammenseins, gepflegt durch Schonung und Beweise des Wohlwollens. Ein rasches Dareinfahren, Kritteln und gebieterisches Gleichmachen konnte die Bande der Liebe nicht knüpfen, wohl aber die Eintracht auf lange verschieben.

Oft erscholl der Zuruf, eingedenk der Zeit zu sein und ihrer Forderungen: allerdings leben wir zusammen in Einer und derselben Zeit; nicht aber allerwärts ist auch dieselbe Stunde. Orte, um wenige Grade aus einander gelegen, haben früher oder später Morgen und Mittag. Der kundige Seemann, der am Steuer steht, blickt nach dem Zeitmesser und lenket das Fahrzeug nach demselben, welcher ihm die Längengrade angibt und die Räume sichern Fahrwassers oder verborgenen Verderbens.

Uns ist der rechte Steuermann geworden, klug, umsichtig, gemäßigt und für alle gleich besorgt, die ihm übergeben waren, stets aufmerksam, kein Gewissen zu ängstigen; Jedem der Seinigen Duldung angedeihen zu lassen, was wir sogar andern Bekenntnissen schuldig sind; Alle mit Schonung und Wohlwollen einander näher zu bringen, bis wir uns, nach der Vergleichung des Apostels, begegnen im reifen Mannesalter und in der Größe des vollkommen ausgebildeten Leibes Christi (9).

In den Berathungen über kirchliche Gegenstände, zu deren richtiger Beurtheilung die Voracten in den Werken des Alterthums zurückliegen, entwickelte er ungemeine Einsichten in die Geschichte der Kirche, ihre Verfassung und ihren Rechtszustand, sonderte das Wesentliche vom Zufälligen, und faßte scharf den Gesichtspunkt ins Auge, der festgehalten werden mußte. Er war

(8) Am 21. October 1827.
(9) Epheſ. IV. 13.

ein aufgeklärter Mann, möchte ich sagen, wenn das Wort ehrlich geblieben wäre; aber im wahren und edlen Sinne desselben war er es gewiß. Er ergriff jeden Gegenstand, frei von Vorurtheilen, an der rechten Seite, und durchdrang ihn mit dem Blick eines erleuchteten Geistes, der, durch Unterricht und Uebung genähret und geschärft, nicht allein große Kenntnisse, sondern auch, von ihnen Gebrauch zu machen, die Fertigkeit besaß.

Nicht immer findet sich theoretische Wissenschaft zusammen und das Urtheil über das Thunliche und Anwendbare in der Wirklichkeit. Er besaß auch dieses. Wer sollte es glauben: unter Büchern lebend in klösterlicher Abgeschlossenheit bis ins dreiundfünfzigste Jahr, wo er an der Hochschule das erste Mal in den größern Kreis des öffentlichen Lebens trat, daß er eine Welt- und Menschenkenntniß besaß, wie sie nur jenen eigen ist, welche, hineingestoßen in das Thun und Treiben der Menge, die Bedürfnisse, Wünsche und Verwickelungen der menschlichen Gesellschaft Jahre lang aus Erfahrung und mit dem Auge des Beobachters aufgefaßt haben.

So seltene Gaben zur Führung großer Angelegenheiten, vereint in einem Geiste, erregten die Aufmerksamkeit Ihrer Königl. Hoheiten unseres Durchlauchtigsten Großherzogs Ludwig, des in Gott ruhenden, und des erhabenen Herrschers, den ein treuergebenes Volk mit Liebe unsern Leopold nennet, Höchstwelche dem ehrwürdigen Greise Ihre besondere Huld durch glänzende Auszeichnungen bethätigen wollten.

Obschon beim Antritte seiner Würde ein Greis, scheute er die beschwerlichen Reisen nicht, sein Kirchengebiet zu besuchen, die ihm anvertraute Herde, ihre Seelsorger und den Gesammtzustand der Seinigen sich durch eigene Ansicht zu vergegenwärtigen. Er zeichnete seine Wahrnehmungen auf, damit sie ihm als Weisungen in seiner Amtsführung dienten, und ertheilte das heilige Sacrament der Confirmation der zahlreichen Jugend mit sichtbarer Anstrengung und oft bis zur Erschöpfung. Schon waren es in vierzehn, meist sehr großen, Landcapiteln achtzigtausend sechshundert Seelen, die er durch Auflegung der Hände der Gnade Gottes empfohlen hatte. So dachte er seine Wanderungen von Capitel zu Capitel, deren nicht weniger als 41 sind, alljährlich fortzusetzen; aber den guten Willen hemmte mehrmal ein dazwischen kommendes Uebelbefinden und die Folge davon, das Gefühl zurückgebliebener Schwäche, die ihn auf die Geschäftsleitung im Diözesanrathe und Metropolitangerichte beschränkte und auf die Sorge für das Seminarium; denn der Geist blieb gesund, wenn auch der Körper die Dienste eigensinnig widersprach.

Seine Erscheinung voll natürlicher Würde steigerte sich, wenn er im heiligen Dienste in hochpriesterlicher Verrichtung auftrat, zu einer majestätischen Haltung. Der hohe Wuchs überragte um die Länge des Angesichtes das ganze, ihn umgebende Presbyterium; das richtige Ebenmaß des Baues gab seinen Bewegungen einen ungesuchten Anstand. Ich sehe sein Bild in der Schilderung des Hohenpriesters Simon, des Sohnes Onia, des Gerechten:

Wie die Cypresse anstrebend zu den Wolken,
Wenn er, bekleidet mit dem Prachtgewande,
Angethan mit dem höchsten Ehrenschmuck,
Hinanstieg zum Opferaltar
Und Preisgebete sprach.
Um ihn die Krone seiner Brüder:
Er wie ein Cederbaum am Libanon,
Sie, wie Palmen, schlossen einen Kreis um ihn (10).

Aber die Jahre drückten allmählich schwer und immer schwerer auf ihn: es war ihm nicht mehr vergönnt, im Heiligthume den Dienst des Herrn zu vollziehen; er konnte nicht mehr an dem Rathe des Bisthums Theil nehmen. Das Alter zog einen dünnen Flor um seine Augen, und drohte, die Zugänge des Gehöres zu verschließen. Die Kräfte wichen zusehends von den äußern Werkzeugen der Bewegung zurück ins Innerste, um, gesammelt in den letzten Verschanzungen des Lebens, dasselbe, wo möglich, zu retten.

Doch verlangte er fortwährend Bericht über wichtigere Geschäfte; der Geist hörte nicht auf, sich zu behaupten, und bewahrte die Freiheit seiner Verrichtungen bis auf den entscheidenden Augenblick, wo er die hinfällige Hülle verließ, die ihn gegen achtzig Jahre bekleidet hatte.

Langsam ging die Auflösung vor; das letzte halbe Jahr, welches er vollbrachte, gehörte den Uebungen der Religion, den Gefühlen der Andacht; es gehörte Gott und der künftigen Welt an, in die er mit klarer Besinnung und ruhigem Bewußtsein überging, deren Ausdruck auf den edeln Zügen des Entseelten weilte, bis der Schluß des Sarges das theure väterliche Angesicht auf immer unsern Augen entnahm.

Am 6. März, wie der Tag andämmerte, ging ihm die Sonne der Ewigkeit auf; er stand vor Gott, der treue Knecht und gottesfürchtige Priester, der Wohlwollende und Wohlthätige, und unser, dieses Hochstiftes besonderer und unvergeßlicher Wohlthäter und Mitstifter; der Mann der Huld, dem der Herr sein Licht und seine Wahrheit anvertraute, welche ewig sind wie der Ur-

(10) Jesus Sirach L. 11. 12.

heber der Wahrheit, der waltet und herrschet ohne Schranken der Zeit, bis die Sonne nicht mehr ist, und alle Lichtkugeln am Himmel verdunkeln, und er in neue Erschaffungen sein Licht ausstrahlet. Ihm, der immer derselbe ist, der Aelteste und Jüngste im endlosen Dasein, sei Ehre und Preis durch unsern Herrn Jesus Christus. Amen!

Bonn. Am 23. Juli d. J. hielt der Doctor der Philosophie Herr Laur. Lersch seine öffentliche Vorlesung pro licentia privatim docendi. Das Thema dieser Vorlesung war De stoicorum in omnibus Romanorum studiis auctoritate.

— An demselben Tage hielt Hr. Prof. Lic. Redepenning zum Antritt der ihm in der evangelisch-theologischen Facultät übertragenen außerordentlichen Professur eine öffentliche Rede: De summo ecclesiae flore a quibusdam temere iam expectato.

— Von Elshoff's biblischer Geschichte erscheint bei Laarmann in Amsterdam eine holländische Uebersetzung in zwei Bänden in Quarto.

Das Resultat der Preisbewerbungen in den beiden theologischen Facultäten der bonner Universität, welches am 3. August, dem Geburtstage Sr. Majestät unseres allergnädigsten Königs, bekannt gemacht worden, war nachstehendes:

ORDO THEOLOGORUM CATHOLICORUM ad certandum proposuerat quaestionem, *Petrum apostolum venisse Romam, rationibus ex historia petitis demonstretur, eorumque virorum doctorum, qui id nuper in dubium vocarunt, argumenta et suspiciones accurate diiudicentur, refellantur,* ad eam explicandam duae exhibitae sunt commentationes, quarum una praefert sententiam: *Super hanc petram aedificabo eccsesiam meam,* altera: *Ista quam felix ecclesia! cui totam doctrinam apostoli cum sanguine profuderunt. Tertull. de praescript.* c. 36.

Prioris commentationis auctor, rem facillimam, quaestionis propositae vim atque sententiam non satis assecutus, praecipuum totius disputationis instituendae caput omisit. Praeterea accidit ei, quod iis qui sine via ac ratione disputant accidere facile solet, ut rebus ab argumento scriptionis alienis librum suum onerarit; atque in his ipsis quamvis non tam suo quam aliorum iudicio utatur, tamen, ubi rationibus et argumentis decernendum erat, confidentius in alterutram partem pronuntiare et iis, qui aliam quam ipse susceperunt sententiam, irasci solet. Quod ad linguam pertinet, cum scribendi quandam facultatem sibi comparasse videatur, latini sermonis aequabilitati, puritati nullam curam adhibuit, sed usum magis eorum sequutus est qui scholasticorum barbariem admittunt. Ordo tamen ut diligentiae

honos suus maneret et ad excitandum ad hoc studiorum genus scriptori, laudabilis caeterum doctrinae iuveni, praemium secundarium decerneret, nisi unam quaestionis partem plane intactam reliquisset.

Alter vero scriptor non solum quaestionis ambitum bene perspexit, sed materiam etiam prudenter subtiliterque digessit, et quanquam nonnulla ipsum fugerunt, congerendis diiudicandisque veterum testimoniis recentiorumque opinionibus operam navavit omnino probabilem, iudiciumque monstravit sacrarum historiarum studio quodammodo subactum. Laudanda praeterea eius in reprehendendo moderatio, in explicando consideratio, in decernendo modestia. Minus feliciter in elocutione quam in rerum dispositione versatus est, et quanquam mente concepta clare profert, stili tamen diligentia desideratur orationemque suam, saepe minus emendatam, vix unquam copia ornatuque commendavit. Quae quum ita sint, palmam victricem ei quidem denegandam, praemium autem integrum concedendum unanimi voto Ordo decrevit. — Auctoris huius commentationis nomen est *Henricus Courth*, stud. Theol. cathol.. Marcoduranus.

ORDO THEOLOGORUM EVANGELICORUM postulaverat: *Quae nuper de aetate et origine posterioris libri Zachariae partis disputata sunt, conferantur et diligenti crisi subiiciantur.* Ad quam quaestionem non nisi unus certator accessit, cum symbolo: „*sine ira et studio, quorum caussas procul habeo. Tac. Ann. I.* 1.“ Librum Ordini tradidit satis amplum, in quo multorum virorum doctorum sententiae relatae et iudicatae leguntur. Quas si sua opera collegisset auctor in suumque iudicium traxisset, saltem diligentiae cuiusdam laude esset ornandus. At vero visum est auctori, librum viginti ferc abhinc annis a theologo iam Kiloniensi Latino sermone conscriptum sibi conscriptum existimare; quo ita usus est, ut non singula quaedam verba aut iudicia sua faceret, sed ut totum libri argumentum reciperet, et non semel plures, imo triginta et quadraginta integras plagulas verbo tenus fere exscriberet. Quae ibi variae virorum doctorum sententiae relatae sunt, eodem ordine, iisdem plane verbis auctor repetiit, etiamsi ipsi virorum illorum libri ad manum ei essent; quae ibi ipsius scriptoris de aliorum virorum sententiis iudicia aut singulorum scripturae sacrae locorum explicationes habentur, non minus verbo tenus exscripsit, in iisque haud pauca recepit, quae ad ipsius rem plane inepta essent, praesertim quum de summa rei se in contrariam ab illo scriptore sententiam inclinare fateatur. Ubi Hebraica quaedam cum ceteris exscribenda erant, vel ignorasse videtur, Hebraicas litteras vocesque a dextra sinistrorsum legi. Neque satis habuisse videtur, semel aliena exscripsisse; haud pauca in posteriori libelli parte per integras plagulas iisdem verbis quae in priori leguntur denuo repetiit. Quae autem post Kösterum eadem de quaestione in utramque partem disputata sunt, ea auctor partim ignoravit, partim obiter

tantum tangenda neque ullo modo crisi subiicienda esse putavit. Denique quae ex suo iudicio hic illic adiecit auctor, paucissima sunt eaque exilia ipsamque rem vix primis labris tangentia. Quae quum ita sint, censuit Ordo, hunc libellum tam palma quam praemio plane excludendum esse, quaestionem autem denuo proponendam, sperans fore, ut aptiores certatores strenuioresque, quales inter cives nostros esse scimus, ad solvendam eam sese accingant.

Durch die Allerhöchste Cabinets-Ordre vom 9. März 1834 sind alle, über die darin bezeichneten Gränzen hinausgehenden und nicht von dem königl. Consistorio der Provinz ausdrücklich genehmigten, außerkirchlichen Zusammenkünfte zu Religionsübungen verboten, und ist festgesetzt worden, daß gegen die Uebertreter dieser Allerhöchsten Bestimmung Strafe verfügt werden soll. Dem gemäß ist die k. Regierung zu Potsdam wegen der anzuordnenden Strafbestimmungen mit dem königl. Consistorio der Provinz Brandenburg dahin übereingekommen: daß diejenigen, welche an den verbotenen Conventikeln Theil nehmen, mit einer Strafe von 1 bis 3 Thalern oder verhältnißmäßiger Gefängnißstrafe, die Veranstalter und Leiter solcher Versammlungen aber, oder die, welche ihre Wohnungen dazu einräumen, mit einer Strafe von 3 bis 5 Thalern oder verhältnißmäßigem Gefängnisse zu belegen sind.

Am 30. August leistete der von dem Domcapitel ad Sct. Joannem in Breslau erwählte Fürstbischof von Schlesien, Graf Leopold v. Sedlnitzky, im dortigen königl. Regierungsgebäude, Sr. Maj. dem Könige den Eid der Treue und Unterthänigkeit und empfing darauf aus den Händen des königl. wirklichen geheimen Raths und Ober-Präsidenten der Provinz, Hrn. v. Merckel Exc., das Transsumpt der diesfälligen päpstlichen Bullen und Breven gegen die in Beziehung der dem päpstlichen Stuhle zu leistenden Obedienz von dem Hrn. Fürstbischof ausgestellten üblichen Reversalien. Se. Fürstliche Gnaden erschienen bei diesem feierlichen Acte in großer Ceremonieen-Kleidung, begleitet von zwei Domcapitularen, den Hrn. v. Montmarin, praelatus decanus, und Neander, canonicus.

Die Diözese Ermeland hat durch den am 26. Sept. d. J. erfolgten Tod ihres Oberhirten, des Hochwürdigsten und Durchlauchtigsten Hrn. Joseph, Fürstbischofes von Ermeland, Abtes von Oliva, Prinzen von Hohenzollern-Hechingen, Burggrafen von Nürnberg u. s. w., einen sehr großen Verlust erlitten. Ueber das wohlthätige Wirken dieses durch Herzensgüte und fromme kirchliche Gesinnung ausgezeichneten Prälaten wird diese Zeitschrift in ihrem nächsten Hefte ausführlichen Bericht erstatten.

Münster, 4. August. Bei der gestern in der akademischen Aula gehaltenen Feierlichkeit verkündigte der Herr Professor Schlüter das Ergebniß der im vorigen Jahre an demselben Tage aufgestellten Preisfragen. Obgleich sich zu allen Bewerber eingefunden hatten, so wurde doch nur zweien Arbeiten der wohlverdiente Preis zuerkannt: einer theologischen über den Brief des Apostels Paulus an die Römer, einer naturwissenschaftlichen über Hygrometer. Die Verfasser derselben waren die Studiosen Heinrich Wilken aus Riemsloh und Wienold Smeddink aus Münster. — Dann bestieg der Dekan der theologischen Facultät, Hr. Professor D. Laymann, das Katheder, und proclamirte unter sehr ehrenvollen Elogen drei Männer, welchen die Facultät aus freiwilliger Anerkennung ihrer Verdienste um Wissenschaft und Kirche an diesem festlichen Tage ihre höchsten Würden zuerkannt hatte, zu Doctoren der Gottesgelahrtheit, nämlich den Prof. der Physik bei der hiesigen königl. Akademie Hrn. Roling, den Regens des hiesigen bischöflichen Seminars, Domcapitular und Consistorialrath Hrn Schmülling, und den Domcapitular und geistlichen Rath Hrn. Reckfort.

Augsburg. Am 15. Aug. starb zu Augsburg der Bischof dieser Diözese, Ignaz Albert von Riegg, königl. baierischer Reichsrath, Commandeur des Civil-Verdienst-Ordens der baierischen Krone u. s. w. Der Verblichene war zu Landsberg im Jahre 1767 geboren und seit 1824 Bischof.

Am 6. Sept. starb in Würzburg der General-Vicar, Ad. J. Onymus, Domdechant, D. der Philosophie und Theologie, Jubelpriester und Ritter des Ludwig-Ordens. Er war den 29. März 1754 in Würzburg geboren.

Der ehemalige Professor zu Aschaffenburg, Hr. Eisenschmidt, welcher durch seinen Uebertritt zum Protestantismus und mehre gegen die katholische Kirche gerichtete Schriften bekannt geworden, ist im Alter von 41 Jahren mit Tode abgegangen.

Speyer, 1. Oct. Sicherem Vernehmen nach hat der König den bisherigen Bischof von Speyer, Hrn. D. Richarz, zum Bischof in Augsburg, und auf die hiedurch hier erledigte Stelle den bisherigen Domdechant, Hrn. J. Geissel, ernannt. — Hr. D. Richarz hat sich während seines diesseitigen Wirkens in hohem Grade die Achtung und Verehrung aller Unbefangenen und Vernünftigdenkenden erworben. Glücklicher Weise dürfen wir die gegründete Hoffnung hegen, daß sein Nachfolger, bereits ausgezeichnet durch wissenschaftliche Leistungen, in gleich segensreichem Geiste zu wirken nicht ermangeln wird.

Gießen. Der bisherige Caplan zu Bingen, Herr Caspar Riffel, ist zum außerordentlichen Professor der katholischen Theo-

logie und zum Pfarrer der katholischen Gemeinde in Gießen ernannt worden.

Hannover, 25. August. Die hannover'sche Zeitung enthält folgende Bekanntmachung: Nachdem der bisherige Domcapitular Franz Ferdinand Fritz zum Bischofe von Hildesheim erwählt, auch zum Administrator der Diözese Osnabrück bestellt und in beiden Eigenschaften allerhöchsten Orts bestätigt worden ist, so wird solches allen denjenigen, welche es angeht, hiedurch zur Kenntniß gebracht. Uebrigens ist dem Hrn. Bischofe von den königl. Behörden das Prädicat „Bischöfliche Hochwürden", von den ihm Untergebenen hingegen das Prädicat „Bischöfliche Gnaden" beizulegen.

Tübingen. Am 31. Juli ist der ordentliche Professor der katholischen Theologie an der Universität Tübingen, D. Joh. Georg Herbst, mit Tode abgegangen. Der litterarischen Welt ist der zu früh Verstorbene durch seine Untersuchung über den Pentateuch und die Mitherausgabe der tübinger theologischen Quartal-Schrift bekannt geworden. Prof. Herbst war den 13. Jan. 1787 zu Rottweil geboren und früher Prof. der Theologie zu Ellwangen.

— Der bisherige außerordentliche Professor der katholischen Theologie zu Tübingen, Herr D. Martin Mack, jetzt Mitherausgeber der tübinger theologischen Quartalschrift, ist zum ordentlichen Professor der Theologie befördert worden.

— Möhler's Symbolik ist von Herrn F. Achat zu Besançon ins Französische übersetzt worden.

Die katholische Universität zu Löwen

hat nachstehende Vorschriften zur Erlangung der akademischen Grade in der Theologie und in dem Kirchenrechte bekannt gemacht:

Art. I. Qui gradum Baccalaurei in S. Theologia vel jure Canonico adipisci cupit, libellum Rectori Magnifico adferat, in quo accurate indicentur candidati nomen, praenomen, aetas, locus natalis et domicilium.

Libello adjiciantur testimonia quibus constet 1° Promovendum adscriptum esse albo Universitatis nostrae; 2° eum ordinarii sui habere assensum; 3° eum esse vitae Ecclesiasticae integerrimae et animi in Ecclesiam Catholicam devotissimi; 4° denique eumdem quatuor saltem annis sedulo operam navasse Theologicis disciplinis.

Art. II. Candidati libellus referetur ad S. Facultatem, cujus sententia postulabitur. Petitione a Rectore Magnifico comprobata, denuntiabitur candidato eum esse admissum ut legitimum sui periculum faciat.

Art. III. Admissus, tempore et diebus opportunis, triplex sui periculum faciet, primum scripto, tum viva voce, deinde publica thesium defensione.

Art. IV. Trium illarum probationum materiam suppeditabunt.

a) Pro Baccalaureatu in S. Theologia 1° Tres libri veteris testamenti, unum Evangeliorum, vel tres Epistolae; 2° Theologia dogmatica generalis vel specialis Cl. D. Liebermann; 3° una e partibus Summae Theologiae D. Thomae; 4° unus e quatuor libris institutionum canonicarum Joannis Devoti; 5° unum e quatuor prioribus saeculis Historiae Ecclesiasticae.

b) Pro Baccalaureatu in jure canonico 1° quinque saecula Historiae Ecclesiasticae; 2° institutiones juris naturalis; 3° institutiones Juris Ecclesiastici publici et privati.

Art. V. Singulis candidatis materia superiori articulo generatim indicata expressius a S. Facultate praescribetur.

Art. VI. Ad. probationem, quae scripto instituitur, praesente uno alternatim Professore, plures simul candidati admitti poterunt, illudque intra trium horarum spatium absolvetur.

Art. VII. Probatio viva voce, quae praesentibus omnibus Professoribus privatim instituitur, per horam cum dimidia protrahetur.

Art. VIII. Qui duplici priore probatione facta idoneus fuerit habitus ut ad thesium defensionem admittatur, quatuordecim theses, a Facultate designatas, publice propugnandas suscipiet, easque per horam cum dimidia ab iis quae objecta fuerint defendet.

Art. IX. Publicas thesium defensiones unus e Professoribus alternis vicibus moderabitur, eisque cum Rectore Magnifico intererunt omnes Facultatis Professores.

Art. X. Theses, candidati sumptu prelo excudendae, ad valvas Academicas affigentur octavo circiter die ante publicam defensionem.

Art. XI. In ipso defensionis limine candidatus brevi quodam prooemio theses defendendas exponet et illustrabit, cui expositioni ad summum quartam horae partem impendere poterit. Finito prooemio, ad oppugnandas theses invitabit eos quibus oppugnandi jus vel officium est, Professores, Viros Ecclesiasticos eosque omnes qui S. Facultati sunt adscripti.

Art. XII. Inter disputandum servabitur, quamtum fieri poterit, methodus scholastica. Quare notanda sunt quae sequuntur:

1°. Oppugnans argumentum suum forma scholastica proponit; vel si primo liberius exposuerit, illud deinde forma syllogistica breviter resumat.

2°. Defendens argumentum syllogistice propositum repetit, eique eadem forma respondet, concedendo propositiones veras, negando falsas, distinguendo ambiguas, etc.

3°. Ubi opponens duo vel tria argumenta forma syllogistica subsumendo et instando exhauserit, ei licebit alia extra illam formam proferre; singula autem breviter sunt contrahenda, ne defendentis memoria defatigetur.

Art. XIII. Ante octavam post peractae publicae defensionis diem, audito S. Facultatis judicio, Rector Magnificus ipsam promotionis diem et horam publicè indicari curabit.

Art. XIV. Ad publicam et solemnem promotionem plures simul candidati admitti poterunt.

Art. XV. Promotionis die Rector Magnificus et Facultatis Professores conveniunt hora indicata cum candidato in conclavi Senatus Academici, unde ordine solemni, praecedentibus Apparitoribus, in aulam Academicam procedunt.

Art. XVI. Ubi omnes suo ordine et loco fuerint constituti, apparitores edito signo praesentes ad silentium hortabuntur; Rector accipit fidei professionem una cum juramento Academico a candidato religiose praelegendam, eumque Baccalaureum creat et renuntiat.

Art. XVII. Post recitatum a secretario Academico promotionis diploma, omnes tandem cum promoto in conclave Senatus Academici solemni ordine redeunt.

Art. XVIII. Quilibet promovendus solvet Universitati, ante promotionis diem, francos centum et quinquaginta; apparitoribus, post ipsam promotionem, francos viginti. Qui post adeptum Baccalaureatum in S. Theologia promoveri cupiunt ad Baccalaureatum in jure Canonico vel vicissim, ab iis centum franci solum erunt solvendi.

Art. XIX. Quaecumque ad gradum Licentiati et Doctoris obtinendum pertinent, posteà praescribentur.

Datum Lovanii 15. martii 1836.

P. F. H. De Ram, presb. Rect. Un.

Zum ersten Mal hat die katholische Universität am 5. Juli d. J. von ihren Promotionsrechte Gebrauch gemacht, und die Thesen, welche bei dieser Gelegenheit von dem Herrn Peerboom und am 7. desselben Monats von dem Herrn Revis vertheidigt worden, theilen wir an dieser Stelle mit, da sie, um den Geist dieser Anstalt zu beurtheilen, ein nicht unbeachtenswerthes Moment an die Hand geben. Die Thesen des erstern sind:

I. Moyses, dux et legislator Hebraeorum, est auctor Pentateuchi. II. Pentateuchus integer et incorruptus ad nos pervenit. III. Vera sunt, quae Moyses narrat in Pentateucho. IV. Homines illi, de quibus mentio fit Matth. VIII. 28, a daemone verè erant obsessi. V. Religio Christiana, ubi primùm praedicari coepit, mira prorsus celeritate propagata est. VI. Ecclesiastica potestas multitudini fidelium non est tributa. VII. Et ne ipsis quidem Presbyteris, licet Parochis, in externo Ecclesiae regimine ulla potestas divinitus data est. VIII. Ecclesia Romano-Catholica una est unitate fidei. IX. Eadem una est unitate communionis. X. Eadem una est unitate regiminis. XI. Acatholicorum coetus carent unitate facti et juris. XII. Usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.

S. Aug. lib. I. Retract. cap. 13. *n.* 5. XIII. Ad merendum et demerendum requiritur libertas indifferentiae. XIV. Dantur peccata ignorantiae.

Die des Herrn Revis:

I. Libri Evangeliorum ab illis ipsis sunt conscripti, quorum nomina prae se ferunt. II. Iidem libri integri et incorrupti ad nos pervenerunt. III. Auctores Evangeliorum testes sunt fide dignissimi. IV. Plagae Aegyptiacae causis naturalibus tribui non possunt. V. Praeclarum de Jesu Christo testimonium, quod apud Flavium Josephum *Antiq. lib. XVIII. cap. IV.* legitur, ipsi Josepho verè adscribendum est. VI. E legibus, de rebus ecclesiasticis ab imperatore Justiniano latis, nullatenùs probari potest summum imperantem jus aliquod habêre in exteriorem Ecclesiae disciplinam. VII. Justis gravibusque de causis Ecclesia usum calicis interdixit laicis. VIII. Miracula à Mose patrata probant divinitatem religionis Mosaicae. IX. Praesens Judaeorum conditio probat penitus sublatam esse legem Mosaicam caeremonialem et judicialem. X. Christus veras edidit prophetias, eaeque invictè probant divinitatem Christianae religionis. XI. Scriptura sacra non est unicus fons revelationis. XII. Auctoritas tum ecclesiastica tum civilis veras leges condere potest. XIII. Lex humana ordinariè non obligat cum periculo vitae aut gravis incommodi. XIV. Peccatum veniale, quantumcumque iteratum, mortale constituere nequit.

Von den verschiedenen Thesen, welche hierauf von andern Promovenden vertheidigt worden, wählen wir noch nachstehende aus:

I. Concilium Tridentinum versionem latinam quae *vulgata* dicitur authenticam declarando, fontibus hebraeis et graecis non anteposuit; neque ab omnibus mendis, quae ad fidem sive ad mores non pertinent, immunem declaravit. II. Non sine temeritate in dubium vocari potest B. V. Mariam, postquam obdormivisset, redivivo corpore in coelum assumptam. III. Quanquam tolerantia *politica*, in nonnullis rerum adiunctis, non modo licita sed etiam necessaria est, ea tamen, quae *religiosa* vocatur revelationi et rectae rationi absolute repugnat. IV. Impium et absurdum est systema *perfectibilitatis* religioni praesertim chrisianae applicatum.

— An die Stelle des bisherigen Professors der Exegese bei der katholischen Universität zu Löwen, Hrn. Annoqué, ist Hr. Belen, bisheriger Professor im Seminar zu Lüttig, ernannt worden.

— Das bittere Leiden Christi nach den Betrachtungen der gottseligen A. K. Emmerich ist zu Löwen in einer neuen französischen Uebersetzung erschienen.

Der Erzbischof von Bordeaux, Hr. Johann Ludwig Anna Magdalena von Cheverus, dessen Erhebung zur Cardinals-

würde wir in dem 17. Hefte, S. 227, dieser Zeitschrift angezeigt haben, ist den 16. Juli d. J. mit Tode abgegangen. Er war geboren den 28. Januar 1768, wurde im J. 1810 Bischof von Boston, im J. 1823 Bischof von Montauban und im J. 1826 Erzbischof von Bordeaux.

Die Americaner von Boston spendeten in wenig Worten diesem katholischen Bischofe ein sehr großes Lob. Als er von Boston nach Frankreich zurückberufen ward, sagten die Protestanten des Massachussetz: „Nie haben wir einen bessern Priester gekannt; aber es war Zeit, daß er abreis'te; denn er hätte uns zuletzt noch alle zu Katholiken gemacht."

— Es ist, wie man versichert, die Rede davon, einen Bischof nach Algier zu senden, der den Titel eines Bischofs oder Primas von Africa führen soll. Der Internuntius hat erklärt, daß der Papst eine solche Maßregel mit großem Vergnügen sehen und sich beeilen würde, dem Bischofe, den die Regierung wählen werde, die Investitur zu verleihen. Einige Geistliche sind, wie man sagt, der Meinung, daß man dem Titel eines Bischofs von Algier, zu Ehren des h. Augustinus, und um in gewisser Hinsicht in Africa das Andenken eines Namens, der so vielen Glanz über die ersten Jahrhunderte des Christenthums verbreitete, wieder zu beleben, jenen eines Bischofs von Hippon beifügen müsse.

Die protestantische Geistlichkeit in Frankreich.

Das neueste Verzeichniß der protestantischen Geistlichkeit Frankreichs gibt folgendes Resultat: In 55 Departements zählt man 90 reformirte Consistorial-Kirchen, 359 Prediger, 16 Hülfsprediger; 8 Stellen waren unbesetzt. Das Depart. des Gard hat die zahlreichsten Gemeinden und 17 Consistorial-Bezirke; Ardeche zählt 7, Drome, Lot und Garonne, Lozere und die beiden Sevres jedes 5, Herault und Tarn jedes 4; Nieder-Charente und Gironde 3; Dordogne, Ober- und Niederrhein, Tarn und Garonne 2, u. s. w. Einige Consistorien bestehen aus 2 bis 3 Predigern, die meisten aus 4 bis 7; Straßburg allein hat deren 9. — Die Lutheraner zählen 31 Consistorial-Kirchen und 6 Inspectionen in 8 Departements. Das Ober-Consistorium hat seinen Sitz in Straßburg. Die 6 Inspectionen sind in Weißenburg, Buchweiler, Straßburg, Mömpelgard und 2 in Colmar. Paris steht unter Straßburg, wo die Geistlichkeit 24 Prediger zählt und die Kirchen reich ausgestattet sind. In Colmar sind 7 Prediger, in Mömpelgard 4, in Paris 3.

Rom. In dem Collegium de Propaganda fide zu Rom wird eine neue Ausgabe der Geschichte des Conciliums von Trient

von Pallavicino veranstaltet. Dieselbe wird in vier Bänden in Quarto, mit Anmerkungen von dem wegen seines ausgedehnten Wissens berühmten Zaccaria, erscheinen.

Die Leitung dieses Collegiums ist von Sr. Heiligkeit Gregor XVI. den Jesuiten übertragen worden.

Wien, An die Stelle des zum Cardinal beförderten Nuntius am kaiserl. Hofe zu Wien, Herrn Peter Ostini, ist der Fürst Altiere von Sr. Heiligkeit zum Nuntius apostolicus ernannt worden. Der neue Nuntius ist ein junger Priester von 33 Jahren.

Ungarn. Die Zahl der Studirenden an dem graner erzbischöflichen Lyceum zu Tyrnau beträgt heuer im Ganzen 248, worunter sich 22 unirte Griechen für die griechisch-katholischen Diözesen zu Eperies, Großwardein und Munkaés befinden. Von diesen hörten Theologie 118, Philosophie 130. Die Stelle des Pro-Directors beider Facultäten bekleidet gegenwärtig der Hochwürdige graner Domherr und Vicar des tyrnauer Districtes Hr. Adalbert Edler von Dartakovics, ein noch junger, humaner und wissenschaftlich gebildeter Mann. Die theologische Facultät zählt 4 Professoren. Prof. D. Pribely, Senior der theologischen Facultät und Custos der graner Metropolitan-Bibliothek, die, obwohl das Metropolitan-Capitel durch Herrn Cardinal-Primas von Rudnay nach Gran, seinem Ursitze, wieder versetzt wurde, bis jetzt sammt den beiden Seminarien und dem Lyceum in Tyrnau blieb, trägt vor: Archäologie nach Ackermann. Hermeneutik des alten und neuen Bundes nach Wizer, Exegese, griechische, hebräische, chaldäische, arabische, syrische Sprache nach eigenen Heften. Prof. D. Jos. Kovács, Prosenior der theol. Facultät: Moral nach Stapf, Pastoral nach Polatsek, Pädagogik nach Milde, Katechetik nach eigenen Heften. Prof. D. Jos. Pruny: Dogmatik nach Dobmayer. Prof. D. Nicolaus Cherier: Kirchengeschichte nach Klein, Kirchenrecht nach Drezanoczy. Die philos. Facultät hat 5 Professoren und einen Supplenten. Consistorialrath und Senior der philos. Facultät. J. N. Chinczics trägt Religionslehre nach Frint vor. Prof. J. Meszavos: Logik, Metaphysik und Ethik nach Pruny's Systema Philosophiae tomi 2. Prof. D. L. Galy: allgemeine Weltgeschichte und Pragmatik des Königreichs Ungarn nach Potta — Rosenich. Prof. D. J. Laky: Physik, Oekonomie und generelle Naturgeschichte nach Halász. Prof. D. J. Szabo: reine und angewandte Mathematik, Architektur und Hydrotechnik nach Hadály, — Rauscher — Außerdem werden nach Einrichtung des biedern und humanen Domherrn und Rectors der beiden erzbischöflichen Seminarien, Stephan Kulifay, die Alumnen in der deutschen Sprache, Kalli-

graphie und Elementar-Zeichnenkunst unterrichtet. Der Curs der Theologie dauert 4, der Philosophie 2 Jahre. Alle Gegenstände werden an dieser Lehranstalt in lateinischer Sprache vorgetragen; außerdem müssen die Alumnen nach absolvirten theologischen Studien in dem Priesterhause zu Gran (vom verstorbenen Primas von Rudnay gestiftet) das ungarische Recht unter dem Prof. D. Rumy hören; auch werden sie hier unter der Leitung des Hochw. Herrn Rectors und graner Domherrn Jos. v. Rudnyanszky, eines Director spiritualis, Hrn. Ignaz Koch, eines Studien-Directors, Hrn. Thom. v. Kremlitzka, zur Seelsorge und andern Diöcesan-Aemtern trefflich vorbereitet. Alle Professoren an diesen Anstalten sind, außer dem D. Rumy, Priester der Erzdiözese Gran.

Die ganze Erzdiözese Gran besteht aus zwei Vicarial-Districten, dem graner und dem tyrnauer. Das Amt eines graner General-Vicars bekleidet sede vacante der Hochwürdigste Bischof v. Tribunitz in partibus infidelium und königliche Rath Herr Stephan v. Kollár. Obwohl bereits über siebenzig Jahre, steht er doch diesem mühsamen Amte mit unermüdetem Eifer vor, möge ihn der Allmächtige zum Wohle seiner Diözese noch lange erhalten; aus drei Dom-Capiteln: dem Metropolitan-Capitel zu Gran mit 22, dem Collegial-Capitel zu Preßburg mit 13 und dem neulich errichteten Collegial-Capitel zu Tyrnau mit 6 Domherrnstellen. Ferner hat die Erzdiözese Gran (die erste Ungarns) 5 Seminarien: zwei zu Tyrnau, eins zu Pesth, das General-Seminarium genannt, in welches im Verhältnisse der Größe der Diözesen jeder Bischof ein oder mehre Individuen zu schicken das Recht hat; im Ganzen befinden sich in diesem Seminar 64 Theologen, welche die Universitäts-Collegien besuchen; für die Erzdiözese Gran werden in diesem Seminar jährlich 10 Individuen gebildet; eins zu Preßburg, das Emericanum genannt, in welchen 12 Individuen nach absolvirten Humanitäts-Classen zum philosophischen Curse nach Tyrnau vorbereitet werden, und das Collegium Pazmanianum zu Wien. In diesem befinden sich im Allgemeinen 56, worunter 18 für die graner Erzdiözese; die übrigen sind aus verschiedenen Diözesen Ungarns; alle besuchen die theologischen Collegien an der wiener Universität. Weiter hat die Erzdiözese Gran 8 Archidiakonate, 39 Vice-Archidiakonate, 472 Pfarren, 183 Cooperaturen, 35 Klöster, als: Franciscaner, Capuziner, Benedictiner, barmherzige Brüder, Serviten, Ursulinerinnen, Notredamen und Elisabethinerinnen, und endlich 1,003744 Seelen, worunter sich 773731 Katholiken, 118436 augsb. Bekenntnisses, 62074 helv. Bekenntnisses, 6255 nicht unirte Griechen, 43248 Juden befinden.

Die Bischöfe: von Neutra, Herr Jos. v. Wurum, und von Großwardein, Herr Franz Lajtsak, lateinischen Ritus,

sind von Sr. Majestät dem Kaiser von Oestreich zu Excellenz-Herren ernannt worden. Die Landes-Universität zu Pesth hat Herrn Andreas Ratz, Director spiritualis am General-Seminarium, zum Doctor der Theologie ernannt. Er ist ein fruchtbarer Schriftsteller im Fache der Liturgie.

Der Hochwürdigste Herr J. York Bramston, katholischer Bischof oder apostolischer Vicar des Bezirks von London, ist am 11. d. zu Southampton in einem Alter von 74 Jahren gestorben.

Griechenland. Der Erzbischof Neophytos von Attika hat alle jene Eltern mit der großen Excommunication belegt, welche ihre Kinder forthin in eine der von englischen oder americanischen Missionaren geleiteten Schulen schicken würden. Diese Maßregel, welche im Laufe des verflossenen Monats in allen griech. Kirchen Athens verkündet wurde, scheint durch die theologische Zeitschrift „Die evangelische Posaune" veranlaßt worden zu sein. Diese Zeitschrift, welche aus Mangel an Abonnenten nach vollendetem erstem Jahrgange eine Zeit lang nicht erschien, ward durch die Unterzeichnung auf 100 Exemplare zu 2000 Drachmen von Seite der Gesandtschaft einer großen Macht, wie man sagt, wieder ins Leben gerufen. Hatte sie sich früher auf Auszüge aus älteren theologischen Werken beschränkt, so nahm sie nun im zweiten, heftweise erscheinenden Jahrgange eine entschieden polemische Sprache an, die sich vor der Hand gegen die verschiedenen protestantischen Missionare und deren Schulen richtete. Die leidenschaftliche Sprache einzelner Artikel und deren Vervielfältigung durch besondere Abdrücke erregte in Hermopolis, auf Syra, wie in Naxos und Smyrna tumultuarische Auftritte. Die Aufforderung des Bürgermeisters von Hermopolis, religiöse Bilder in den Schullocalen aufzuhängen, wurde kalt und wiederholt verweigert. Da erschien eine griechische Uebersetzung eines Artikels des Auslandes, Nr. 296 vom Jahre 1835, mit der Aufschrift „Die englischen Missionare in Syra". In demselben nennt der englische Geistliche Burgeß die griechischen Bischöfe unwissende Leute, das Land mit Finsterniß bedeckt, in dem die (englischen) Missionare wie Geister leuchten, und gibt als Zweck der Missionare an, den Zunder in die griechische Kirche zu werfen, damit sich von ihr selbst heraus das Licht der Wahrheit entflamme. Dem Bischofe von Attika wird nicht nur Gleichgültigkeit, sondern selbst Uebereinstimmung mit den dogmatischen Ansichten der Missionare aufgebürdet. Dieser Artikel erregte die größte Indignation bei allen Griechen; der Bischof sprach die Excommunication gegen alle die Schulen der Missionare besuchenden Kinder und deren

Eltern aus, und sie scheinen auch ziemlich verlassen zu werden. Da aber von 7292 Elementarschülern Griechenlands wenigstens 1800 die Schulen der Missionare in den größern Städten Griechenlands besuchten, die jetzt bei dem Mangel an Lehrern ohne Unterricht bleiben würden, so hat sich ein Verein für zweckmäßigen Unterricht der hellenischen Jugend gebildet, welcher am 26. August seine erste Sitzung hielt, durch freiwillige Beiträge den Sold der Engländer beseitigen, durch Uebernahme einzelner Unterrichtsgegenstände den drückenden Mangel an Lehrern ersetzen, und durch Stipendien die Heranbildung tüchtiger Lehrer erleichtern will. Auffallend ist es, daß zu gleicher Zeit in Constantinopel und Smyrna ähnliche Schritte gegen die englischen Missionare gemacht wurden.

Die letzten Dinge der St. Simonisten.

Nachrichten aus Alexandrien vom Ende Juni's zufolge sind die mit dem Pere Enfantin nach Aegypten gekommenen St. Simonisten sehr zusammengeschmolzen. Es waren deren einundzwanzig, wovon einer des natürlichen Todes und fünf an der Pest gestorben sind; vier haben den christlichen Glauben öffentlich verläugnet und sind zum Islam übergetreten, einer ist verschwunden, und drei haben Aegypten verlassen, um sich nach andern Ländern des Orients zu begeben. Einer dieser letzteren hat, ohne ein Wort Arabisch zu sprechen und ohne Türke zu sein, die Frechheit gehabt, sich an die Spitze der großen Pilger-Caravane des Westens zu stellen und sie nach Mekka zu begleiten. Da die Caravane noch nicht zurückgekommen, so weiß man nicht, was aus ihm geworden ist. — Die übrigen sind bei den Straßenarbeiten, in den Spitälern, und zwei bei dem öffentlichen Unterrichte angestellt. Der Pere Enfantin allein ist ohne Anstellung und wird von seinen Brüdern, vorzüglich aber von dem bekannten Renegaten Soliman Pascha (Selves), unterhalten.

Der Professor der Geschichte zu Philadelphia, Herr Francis Lieber, der längere Zeit im Hause Niebuhr's zu Rom gelebt, hat im verflossenen Jahre bei Richard Bentley zu London eine Schrift unter dem Titel: Reminiscenses of an intercourse (Erinnerungen aus meinem Umgange mit Niebuhr), herausgegeben, in denen er uns die gelegentlich geäußerten Ansichten dieses großen Gelehrten über mancherlei Gegenstände aus dem Gebiete der Wissenschaft und des Lebens mittheilt. Außer dem besondern Interesse, welches diese kleine Schrift für Freunde und Verehrer dieses berühmten Mannes hat, nimmt sie auch ein allgemeineres in Anspruch, indem es immer von Werth ist, auch die nur beiläufig

ausgesprochenen Ansichten eines so gewichtigen Mannes, wie Niebuhr es war, über solche Gegenstände zu kennen, über welche verschiedene und oft widersprechende Meinungen aufgestellt und vertheidigt werden. Von denjenigen Aeußerungen Niebuhr's, die der Tendenz dieser Blätter am meisten entsprechen, wollen wir nur nachstehende mittheilen. Daß Niebuhr Protestant war, darf nicht erst bemerkt werden.

Einfluß der Päpste.

Das Ansehen der frühern Päpste war für das Menschengeschlecht von großem Nutzen. Es war die erhaltende und oft schützende Kraft, als Alles umher in Barbarei und in die Zerstörung versank und die Auflösung der Gesellschaft allgemein war.

Leo der Große.

Leo der Große verdient diesen Namen. Er war wahrhaft ein großer Mann, ein mächtiger Geist.

Ganganelli *).

Der Papst Ganganelli ist nicht vergiftet worden. Er starb wegen seiner unklugen Sitte, auch selbst dann, als er sehr krank war, in der Sonne zu liegen. Der Gram darüber, daß er die Jesuiten aufgehoben, welches er aus bloßer Gefälligkeit für die Bourbonen und gegen seine Ueberzeugung that, trug das Seinige dazu bei, seine Gesundheit zu untergraben.

Die Orakel **).

Die Orakel bei den Alten sind eine sonderbare Sache. Es ist leicht, zu sagen: sie waren nichts, als Betrügereien der Priester; aber diese Priester selbst gehörten doch zum Volke. Derartige Erklärungen mögen wohl zur Zeit der so genannten französischen Philosophen genügt haben, allein heut zu Tage fordern wir gründlichere Untersuchungen. Wie kam es, daß sie so lange beim Volke in Ansehen standen? Wie kam es, daß wir sie überall in einer oder der andern Form antreffen? Stand der Mensch in so frühen Zeiten der Natur näher?

---

*) Daß Ganganelli (Papst Clemens XIV.) vergiftet, und zwar von den Jesuiten vergiftet worden, ist eine sehr verbreitete Ansicht. Man vergleiche das Leben Clemens' XIV. aus zuverlässigen Nachrichten, Berlin und Leipzig 1773. Es ist neuerdings wieder behauptet worden in der Schrift: „Wie lebte und starb Ganganelli?" von Immanuel Reichenbach, Neustadt 1831; und in der Wundermappe von Strahlheim, Heft 7, S. 97.

**) Vgl. Stolberg's Gesch. d. R. Jesu.

Herkommen Pius' VII.

Ein Mann von Adel sagte einst zu Niebuhr, ohne daran zu denken, daß dieser selbst aus keiner vornehmen Familie abgestammt sei: „Ich höre, der jetzige Papst ist kein Mann von Familie?" O, was das betrifft, erwiderte Niebuhr lächelnd, so hat man mir gesagt, selbst Christus sei kein Mann von Familie gewesen, und der h. Petrus war, wenn ich Recht habe, von einer sehr unangesehenen Familie. Hier in Rom denken wir an solche Dinge nicht.

Der Segen eines alten Mannes schadet nicht.

Niebuhr stellte Pius dem VII. einst seinen Sohn vor. Der Papst gab demselben mit den Worten: „der Segen eines alten Mannes wird ihm nicht schaden", den Segen. Herr Lieber fügt hinzu, eine ähnliche Anekdote erzähle Bourienne im Leben Napoleon's, als Pius VII. in Paris zur Krönung Napoleon's anwesend war, und meint, diese Worte seien von diesem wohlwollenden Papste nur anführungsweise gebraucht worden. Denn man berichte, dieselben seien viel früher zum ersten Mal von einem Papste zu einem Engländer gesprochen worden, um ihn der Wuth des Volkes zu entziehen, da er allein aufrecht stehen geblieben, während alle Andern niedergefallen, um vom Papste den Segen zu empfangen. Auch Benedict XIV., heißt es, habe sich dieses Spruches dem Sire Horace Walpole gegenüber bedient, der Anstand genommen habe, vor dem Papste zu knieen.

Pius VII. über den Fürsten Hohenlohe.

Der Papst (Pius VII.), mit dem ich einst über den Fürsten Hohenlohe sprach, sagte: Questo far dei miracoli? indem er den Kopf schüttelte, um seinen Zweifel auszudrücken.

Ankündigung
einer höchst empfehlungswerthen Jugendschrift.

In der K. Kollmann'schen Buchhandlung in Augsburg ist neu erschienen und daselbst so wie in allen Buchhandlungen Deutschlands, Oestreichs und der Schweiz zu haben:

Leben
der
heiligen Johanna Francisca von Chantal,

Stifterinn der Salesianerinnen;
den Zöglingen der weiblichen Lehr- und Erziehungsanstalt von Dietramszell bei dem Abschiede als Spiegel dargereicht.

Nebst

Lebensregeln und einem Unterricht über christliche Nächstenliebe und Wohlthätigkeit.

Von

Georg Hettenkofer.

Mit bischöfl. augsburgischer Approbation.

gr. 8. 1836. Geheftet 24 Kr. oder 6 Ggr.

Dieses Werkchen ist aus der Zeitschrift Sion, Juni- und Juliheft 1836, besonders abgedruckt, nachdem es der Censur des Hochwürdigsten bischöfl. Ordinariats unterstellt worden war. Wir dürfen es daher nicht mehr als ein unbekanntes Werk den Lesern empfehlen. Wir bemerken nur noch, daß der Verfasser schon seit einer langen Reihe von Jahren Beichtvater der Salesianerinnen und Katechet in ihrem Pensionate zu Dietramszell ist. Man sieht es dem ganzen Werke an, daß es der verehrte Verfasser mit Liebe und mit der wärmsten Theilnahme für seine jungen Zöglinge geschrieben hat. Auch konnte er, um heilsamen Tugendlehren ein leuchtendes Muster und Beispiel voranzustellen, wohl nicht leicht ein passenderes finden, als das Leben der heil. Francisca von Chantal, die, kämpfend mit allen Hindernissen, welche besonders in höhern Ständen der Tugend im Wege stehen, sowohl im jungfräulichen, als im Ehestande und als Witwe, gleich einem hellglänzenden Sterne weiser und gründlicher Frömmigkeit voranleuchtet. Besonders für Jungfrauen, die in einem Pensionate eine gute Bildung und christliche Erziehung genossen haben, möchte sich das Werkchen zu einem lieblichen Andenken eignen, das sie noch recht oft an die schöne goldene Zeit der Aussaat erinnern, und den ausgestreuten Samen pflegen und neu beleben soll.